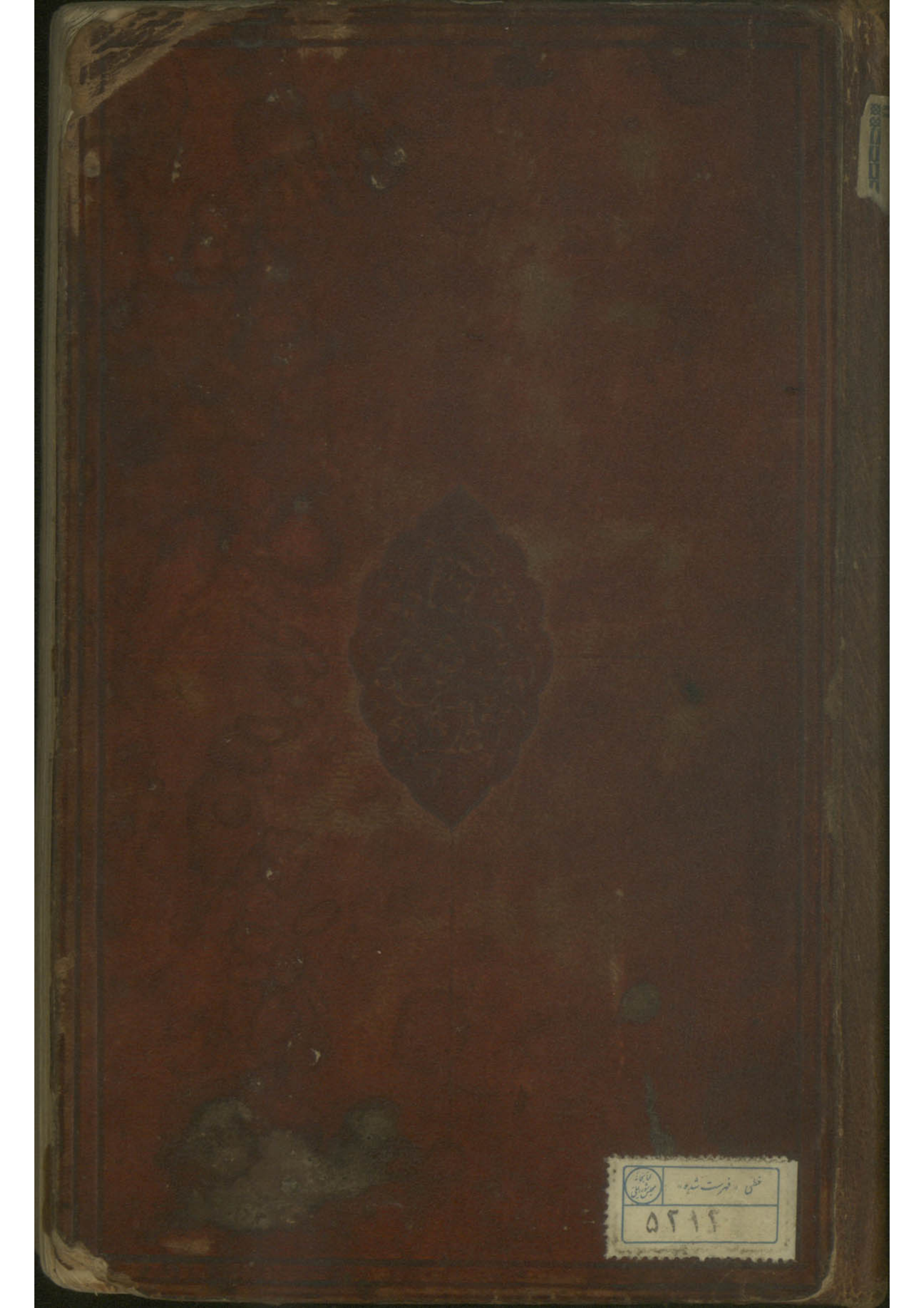
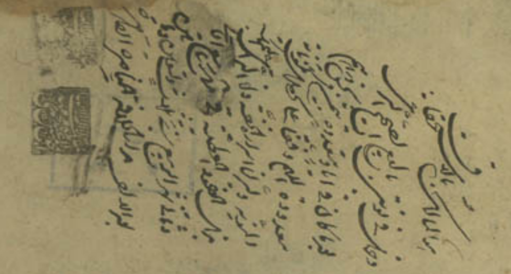

کتابخانه مجلس شورای ملی
خطی «فهرست شده»
۵۲۱۴


بازرسی شد
۳۷ - ۶
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲


بازرسی شد
۶ - ۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب
بازدید شد
۱۳۸۲





بسم الله الرحمن الرحيم ربّ يسّر ولا تعسّر

قال الشيخ الامام الاجل الافضل فخر الملة والدين ناصر الاسلام والمسلمين علامة الدهر ابو الفضائل محمد بن عمر الرازي
اما بعد حمد من يستحق الحمد لذاته وجوهر ذاته ويليق به الشكر لكمال الهيته ويتقاصر الاوهام عن الاحاطة بكبريائه وعظمته ويعجز
الافهام في لطايف آلائه ورافته والصلوة على محمد سيد صفوته وعلى آله واصحابه وعترته فان العقول متطابقة والالباب
متوافقة على ان العلم افضل السعادات واكمل الكمالات والدرجات وان اصحابه افضل الناس شعارا واحسنهم
وثارا واطيبهم عودا وبذرا واعلاهم منصبا وفخارا لا سيما العلوم الحقيقية والمطالب اليقينية التي لا تختلف باختلاف
الامكنة والازمان ولا تتغير بتغير الشرايع والاديان وافضلها العلم بالموجودات المجردات عن المواد البعيدة عن التغير
والاستعداد فان تفاوت العلوم في الدرجات بسبب تفاوت مراتب المعلومات فيها كان المعلوم اوقع كان العلم اكمل
به في الدارين انفع ولا شك ان ذات الله تعالى وصفاته اكمل الموجودات بل لا نسبة له تعالى الى شيء من الممكنات
في شيء مما يتعلق بكمال الصفات والذات فلا جرم انه صار العلم به اعلى العلوم شانا واظهرها بيانا واقواها اركانا
واوضحها برهانا ولما كان كتاب الاشارات والتنبيهات من كتب الشيخ الرئيس وان كان صغير الحجم الا انه كثير العلم
عظيم الاسم مستعلي القدر مستصعب الفهم مشتمل على العجب العجاب منطو على لباب كلام اولي الالباب يحتوي على النكت
العجيبة والفوايد الغريبة التي خلت عنها اكثر المبسوطات ولا يوجد في شيء من المطولات ورايت اكثر الخلق
يتيهون على تحصيل معانيه باحثين عن اسراره وخباياه متفحصين عما فيه من الغوامض والمشكلات متضجرين بما فيه من الزوايد
والنكات ثم رايت بعضهم يرجعون عنه بخفي حنين وينصرفون الى ما وراءهم بدون قرة عين وكنت قد صرفت
طرفا صالحا من العمر الى تتبع نصوصه وتفهم فصوصه والاستكشاف عن اسراره والتنقير عن فوايده اردت ان اثبت تلك
الزوايد ارشادا للطالبين الى هذا المطلب العظيم والمقصد الكريم فصرفت عنان العناية الى تلخيص ذلك الشرح وترجمة
بعويصه وتهذيبه مجتنبا عن التطويل المنتهي الى الاملال والاختصار المعقب للاخلال وخدمت به مجلس فلان حرسه الله
علاه ورفع الى فوق الفرقدين ابقاه فانه الواقف على نهاية اقدام الحكماء والعالم بتفاوت درجات العلماء والمحقق
الذي اشتهر رايه في الافاق والمدقق الذي تحرز نتايج ذهنه في الاوراق والناظر بكل الكمالات الانسانية والمنتهي
الى كل السعادات النفسانية ولما كنت اطلب من يعرف قدرما تحملته في تحصيل هذا الشرح من المشاق والاتفاق العمر
على تصنيع ما في الدفاتر والاوراق فلما انتهت الى خدمة حضرته وشريف عتبته ونشأ مدة ما آتاه الله من الخاطر الوقاد
والطبع النقاد دعوت الهمات خاطره الى اتمام شرح هذا الكتاب والابانة على تكميله من غير اخلال واطناب
بحيث يميز فيه القشر عن اللباب والسراب عن الشراب لا جرم خضت في تيار بحاره واستخرجت درره واسراره متوكلا في
ذلك على مفيض الجود ومتوكلا على واهب وجود كل موجود قال الشيخ الرئيس احمد الله على حسن توفيقه واساله
هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله ايها الحريص
على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها ومبتديا من علم المنطق ومنتقلا عنه الى علم الطبيعة وما قبله قال المفسر اعلم
ان للنفس الناطقة قوتين عالمة وعاملة فيمكن حمل هذه الخطبة على المراتب المرتبة الواقعة في كل واحدة من
القوتين فاما مراتب القوة النظرية فذلك لان النفس في مبدا الفطرة يكون خالية عن جميع العلوم ثم انه يحصل لها
العلوم الضرورية بسبب احساس الحواس بالجزئيات ثم انها تلك العلوم الضرورية يكتسب ساير العلوم النظرية فاستعمال
الحواس لحصول العلوم الضرورية هو المرتبة الاولى وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث يتادى منها الى العلوم النظرية
هو المرتبة الثانية ولا شك ان التوفيق من الله تعالى هو الامر المقرب الى السعادة الابدية ولما كانت الحواس آلات
لحصول تلك العلوم التي هي اسباب السعادات الابدية لا جرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالى وهو المعنى بقوله احمد الله
على حسن توفيقه وقوله واساله هداية طريقه اشارة الى الدرجة الثانية وهي الانتقال من تلك الضروريات الى
النتايج ولا يتم ذلك الا بهداية الله سبحانه وتعالى فان الطرق مختلفة والسبل متفاوتة والتمييز بين الحق والباطل
لا يكون الا بهداية الله تعالى وقوله والهام الحق بتحقيقه اشارة الى المقام الثالث وهو الوصول الى النتايج
وانما جعل ذلك الهاما لما ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا موجبة للصور العقلية بل هي معدات للنفس لقبول
الصور العقلية عن واهب الصور واما حمل هذه المراتب على درجات القوة العملية فذلك لان اول المراتب تهذيب
الظاهر وذلك انما يتم بالتوفيق على استعمال الشرايع الحقة الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الاخلاق الرديئة
وهي الطريقة المحمودة المرضية وثالثها تحلية النفس بعد تجرد النفس عن العلايق البدنية وهي ان يتجلى عليه الحق ويتجلى
لها الصور المجردة عن المادة وهو المراد من قوله والهام الحق بتحقيقه واما قوله ومبتديا من علم المنطق ومنتقلا
الى علم الطبيعة وما قبله فاعلم ان الناس اختلفوا في ان المنطق هل هو من العلوم ام لا والحاصل ان هذا الخلاف
لفظي فان عني بالعلم صورة مطابقة للامر الخارج فالمنطق ليس من قبيل العلوم فان موضوعه المعقولات الثانية
وهي العوارض اللاحقة للماهيات عندما يكون في الاذهان من حيث يمكن ان يتادى منها الى اكتساب المجهولات

ومعلوم ان ذلك مما لا يوجد في الخارج وان عني بالعلم كل امر مدرك يكون للنفس به شعور كان ذلك موجودا في الخارج
او لم يكن فالمنطق علم فاذا قلنا المنطق ليس بعلم جعلناه آلة للعلم المطلق والآلة يجب تقدمها على ان
جعلناه علما فهو لا يكون آلة للعلم المطلق والا كان آلة لنفسه بل لما عدا المنطق من العلوم فيكون جزأ آلة
من العلم المطلق والآلة على كل حال يجب تقدمها فيكون اختلاف ما بين المنطق والعلم اختلاف ما بين الاخص
والاعم فلهذا السبب ابتدأ الشيخ به وقدمه على سائر العلوم وقوله مستمل جزا الى علم الطبيعة لا يعني به العلم
الباحث عن القوة الطبيعية فقط بل الاعم من ذلك وهو العلم الباحث عن الجسم الطبيعي من جهة ما يصح عليه الحركة
والسكون و قوله وما قبله يريد به الفلسفة الاولى وهي قد تسمى بما قبل الطبيعة لان المجردات علل
للطبيعيات بالذات فهي قبلها بالذات وايضا فلان المفارقات اشرف من المقارنات وقد تسمى العلم
بما بعد الطبيعة بعدية بالتعلم فان الاغلب انا انما نتوصل الى الالهيات بواسطة الطبيعيات الا ان الشيخ
في هذا الكتاب لما رتب واجب الوجود وعلم صفاته وكيفية صدور الافعال عنه من غير بناء منه ذلك على شيء من
المقدمات الطبيعية بل اعتبر في ذلك نفس الوجود ولا جرم لم يكن هذا العلم متأخرا عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الاول
في هذا الكتاب وهو قبله بحسب الوضع فاذن يكون الالهي قبل الطبيعي مطلقا فلهذا سماه الشيخ ههنا بما قبل
الطبيعة النهج الاول في غرض المنطق المراد من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن
ان يضل في فكره واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه متصورة
او مصدق بها تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الى امور غير حاضرة فيه وهذا الانتقال لا يخلو عن ترتيب
فيما يتصرف فيه وهيئة وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب وقد لا يقعان وكثيرا ما يكون على الوجه
الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة
في ذهن الانسان الى امور مستحصلة واحوال تلك الامور وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك التفسير الآلة ما يكون متوسطا بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره
اليه والقانون صورة كلية منطبقة على الجزئيات في تعرف احكامها منها ولا شك ان المنطق آلة للنفس اذا
حاولت تحصيل الصور العقلية لا يمكنها ذلك او يعسر عليها الا مع استعمال المنطق فان قيل لو كان يحتاج
المجهولات بالمنطق والمنطق من المجهولات لوجب احتياجه الى منطق آخر قلنا المباحث المنطقية منها ما
يكون نظريا كتحقيق معنى المطلق والممكن والوجودي والضروري ومنها ما يكون التصديق به متوقفا على حصول
تصور طرفيه ومنها ما يطلب حقيقته بالبرهان لكن يكون له ترتيب متسق منتظم مثل العلوم العددية والهندسية فلا

حسب التعليم الذي كان فيه هذا الكلام

يقع الغلط فيه الا نادرا واما الذي لا يكون له ترتيب يؤمن عن وقوع الغلط فيه فان كان شيء من المباحث المنطقية
كذلك فانها مبنية بالاقسام التي ذكرناها فلا يلزم التسلسل ولا الدور واما ان المنطق قانون فلانه امر كلي
يصح استعماله في جميع المطالب وانما قال يعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره لان المنطق لذاته لا يعصم الذهن
عن الزلل لان المنطقي الذي لا يبالي قوانين المنطق كثيرا ما يقع له الغلط بل العاصم هو رعاية تلك القوانين
فلا جرم ان هذه العبارة اولى من قول من قال ان المنطق آلة عاصمة للذهن فان قيل حينئذ المنطق لا يكون
آلة قريبة فكيف يكون ذلك هو الوجه من المنطق قلنا ليس الغرض من المنطق هو هذه الآلة بل حصول مثل هذا
الشيء عند الانسان هو الغرض كما اذا قيل الغرض من السير حصول ذلك عند الانسان هو الغرض قال واعني
بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع فاعلم انه لا شك بان المنطق يعصم الفكر عن الخطأ احتاج الى تحقيق معنى الفكر لا الى العلم بان
كذا يعصم الفكر او لا يعصمه بعد العلم بالفكر وههنا اشكال لان الاول انه قال واعني بالفكر ههنا ما يكون عند الاجماع
على الانتقال وهذا مشعر بان الفكر امر وراء الاجماع على الانتقال وهو مقارن لذلك الانتقال لكنه حد الفكر
في الشفاء او سائر الكتب بانه حركة الذهن نحو المبادي للمطالب ليرجع منها الى المطالب فبين كلاميه تناقض الثاني
انه قال واعني بالفكر ههنا وهذا يوهم انه في موضع آخر قد يراد بالفكر غير الانتقال والا فلا يكون لقوله ههنا فائدة
فيقول الناس اختلفوا في ان الفكر هل هو نفس الانتقال ام لا من هذه الضروريات الى النظريات او حالة
منفصلة عن ذلك الانتقال مقتضية له ولفظ الكتاب كانه مشعر بان الفكر او مغاير للانتقال مقارن له حاصل
معه وعند هذا يجب تاويل ما ذكره في سائر المواضع والاقرب ان الفكر ليس هو الا ذلك الانتقال ولكن بشرط
ان يكون حصوله عن قصد منه واختيار وههنا لا بد من زيادة تقرير فنقول الانتقال من الحاصل الى المستحصل على
وجهين فانه اما ان يوضع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له واما ان يكون المقدمات يحصل من غير
شوق الى تحصيلها ثم انما يتساق الى النتيجة من غير طلب لذلك ايضا وهذا القسم الثاني يكون بعيدا عن الغلط
والخطأ لانه يكون ذلك كالشيء الطبيعي للنفس فيكون النفس في تلك الادراكات كالبوتي في التكلم بالتوسع والسليم
الذوق في انشاد الشعر وكما انهما غنيان عن النحو والعروض فكذلك صاحب هذا الحدس يكون غنيا عن المنطق
اما القسم الاول وهو الذي يوضع المطلوب اولا ثم يطلب المقدمات المنتجة له فهو المحتاج الى المنطق لانه
لما كان انساق ذهنه الى تلك النتائج ليس طبيعيا بل تكلفيا كان في موضع الغلط فاذا عرفت ذلك فنقول
ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال استقام لفظ الكتاب لكنا نحتاج الى حمل قوله في سائر المواضع ان الفكر هو
الانتقال على ان المراد به الحالة المقتضية للانتقال وان قلنا الفكر هو نفس الانتقال احتجنا الى تاويل لفظ

هذا الكتاب وذلك ان نقول لما كان الاستدلال قد يكون اختياريا وقد يكون طبيعيا وجب ان يكون الاستدلال
الاختياري اخص من الاستدلال المطلق والاخص مغاير الاعم لا محالة صح قول الفكر ما يكون عند الاجماع على
الاستدلال المطلق وذلك هو الاستدلال الخاص واما الشك الثاني فهو خارج على ما ذكرناه لانه وان كان الفكر هو
الاستدلال الا ان الشيخ ما قصد الا تعريف الفكر المحتاج الى المنطق وذلك هو الفكر الاختياري لا الفكر مطلقا
فقوله واعني بالفكر هاهنا يعني الفكر المحكوم عليه بالحاجة الى المنطق وهو الفكر الذي يكون عند الاجماع على الانتقال
قوله عن امور فاعلم انما وجب ان يكون الاستدلال عن امور لما ذكره في كتاب الشفاء فقال ليس يمكن
ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه كليهما حكما واحدا
في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى الواحد
مدخل في ايقاع التصديق بوجه لان ما يوقع التصديق هو علة للتصديق وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في
حالتي وجوده وعدمه فاذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال من احواله لم يكن
المفرد موديا الى التصديق بغيره واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى آخر واما التصور فانه
كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك مثل تعريف [illegible] وصرح ذلك في اكثر الامر ناقص بل الواقع
للتصور التام في اكثر الاشياء معان مؤلفة قال حاضرة وتدبيره الى ما ثبت في الحكمة ان ادراك
الشيء هو ان يكون حقيقة المدرك متصورة وحاضرة عند المدرك قال متصورة فقط او مصدق بها اقول
الامور الحاضرة في الذهن ينقسم الى المتصورة فقط والى المصدق بها فالمتصور هو الذي يكون في الذهن
من غير ان يحكم عليه بوجوده وعدمه او وجود حالة له او عدمها عنه وبالجملة لم يحكم عليه بان له مطابقة في الخارج
ما يطابقه او ليس واذا عرفت ذلك ظهر عندك ان كل ادراك فاما تصور واما تصديق قال تصديقا جازما
او ظنيا او وضعا وتسليما اقول لسائل ان يقول لما اقسم الشيخ التصديق الى العلم والظن ولم
يقسم التصور الى هذه الاقسام فيقول لان التصديق حكم بشيء لشيء واعتقاد وذلك الحكم يقبل القوة والضعف
والضعف فاما التصور فليس الا حصول الماهية في الذهن وذلك لا يقبل القوة والضعف واقول ايضا ان
الاختلاف بين العلم والظن من جهة الوثاقة والضعف ولا شك انهما داخلان تحت الحكم ولا شك ان بينهما
مناسبة ولا شك ان تلك المناسبة لا تحقق ما لم يتوافقا في جنس الرأي مثل العلم بثبوت شيء لشيء والظن
بثبوته فاما الظن لا بثبوته فلا مناسبة بل هو من باب الجهل بثبوته واذا عرفت ذلك فنقول العلم اعتقاد ان الشيء
كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان لا يكون كذا ويكون ممتنع التغير بالارادة كما في الضروريات واما بالبرهان كما

وانما قرره

يقع به التصديق

انما يقال فيقول

في النظريات واذا كان اليقين الكامل الاتم هذه القيود فمتى اختل واحد منها او اكثر صار ظنا وهو على ثلثة
اوجه فالاول هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اذا كان جائز الزوال مثل اعتقاد
المقلد وبالجملة ما لا يكون اوليا والبديهيا والثاني اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا
بل يكون اعتقاد امكان ان لا يكون حاصلا بالقوة فاعتقاد امكان ان لا يكون اما ان يكون في وجوده ممتنع الا يكون
او ممكن الا يكون فالاول ظن صادق مركب بجهل مركب وذلك لانه يكون هناك اعتقادان الاول اعتقاد وجوده
من غير دليل والثاني تجويز عدمه فالاول ظن صادق والثاني جهل مركب فمجموعهما يكون ظنا صادقا مركبا بجهل مركب
واما الثالث وهو ان يعتقد في ممكن الا يكون ظن الا يكون من غير [illegible] اما ان يكون المعتقد هو امكان وجوده
وعدمه او يكون المعتقد هو وجوده ولكن مع ذلك نقول على ان لا يكون موجودا عندما افرضه موجودا فالاول ليس
من باب الظن والثاني هو الظن الصادق فاذن اقسام الظن ثلثة الاول اعتقاد وجود الشيء مع اعتقاد انه
لا يمكن ان يكون الا كذا اذا كان جائز الزوال الثاني الرأي الصادق الذي ذكرناه فاما اعتقاد ان الشيء ليس
بثابت فيما هو ثابت فليس ذلك من قبيل الظن بل هو من باب الجهل فقد عرفت العلم والظن واما الوضع والتسليم
فالوضع هو الامر المسلم عند الجمهور من اهل صناعة او الجمهور من الناس والاول يسمى مشهورا مقيدا او الثاني
مشهورا مطلقا والتسليم هو الذي يعترف به الانسان الواحد فكان الوضع تسليم عام والتسليم وضع خاص و
اما السبب في تقديم العلم على الظن والظن على الوضع والتسليم فاعلم ان الاقيسة خمسة البرهانية والخطابية
والجدلية والمغالطية والشعرية فاما الشعرية فانها لا تؤثر في التصديق بل هي قائمة مقام الترغيب والترهيب
واما السوفسطائية فهي تعلم لا ليستعمل بل ليحترز عنها فاذن الاقيسة المطلوبة هي البرهانية والجدلية والخطابية
اما البرهانية فلافادة اليقين واما الجدلية فلاقناع المتعلمين في مبادي العلوم ولاجل تقرير القضايا المشهورة
التي بها تتم المشاركة الانسانية ولاجل غلبة المعاند ولاجل التردد في الاقيسة المشهورة وترجيح بعضها على البعض
حتى ربما يتخلص منها الى الحق واما الخطابية فلاقناع النفس في الامور الجزئية ومبادي البرهان هي الاوليات
ومبادي الجدل هي المشهورات والمسلمات ومبادي الخطابية هي المظنونات واذا عرفت ذلك فاعلم ان
البرهان اشرف الاقيسة ثم اختلفوا بعد ذلك ان الجدل في المشهورات اشرف ام الخطابة فالشيخ
قدم الخطابة على الجدل لانه لا يفيد اليقين لكنه صحيحة غير مفيدة بالقياس الى فطن العامة فان الجدل
اذا الزمهم شيئا واذعنوا اللزومه ظنوا به ان ذلك مغالطة اضلتهم وليس يتاتى لهم الجواب عنها وان ذلك
لقوة القائل لا لصواب القول او يكون عندهم انه لو زادت قوتهم لقدروا على الجواب عن ذلك وبالجملة فانهم

جواز ام

لاستنقاصهم انهم لا يعلمون ان الحق يوجب ذلك او عجزهم فلا جرم لا يفيدهم ذلك القياس
اعتقادا فالصناعتان المفيدتان للناس تصديقا هما البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخاصة والخطابة
يفيد الظن للعامة واما الجدل ففايدته قليلة ومنفعته خاصة فلا جرم كانت الخطابة متقدمة على الجدل وعلى
هذا قيل في الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي الخطابية وجادلهم
بالتي هي احسن فاخر الجدل عنهما لما ذكرناه ولما تقرر ذلك فالشيخ قدم في هذا الكتاب مبادي البرهان وهي
العقليات ثم عقبها بمبادي الخطابة وهي الظنيات ثم اخر مبادي الجدل وهي الوضع والتسليم لما ذكرنا
وقوله الى امور غير حاضرة فمعناه ان المطلوب يجب ان لا يكون حاضرا في الذهن لان طلب الحاصل محال فان
قلت كما ان طلب الحاصل محال فكذلك طلب ما لا يعلم محال فانه اذا وجده كيف يعلم انه مطلوبه قلت
نوقن المطلوب بعد وجدانه لعلمه السابق باجزائه ومفرداته والمطلوب ما كان ذلك بل التصديق قال وهذا
الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة فاعلم انك قد عرفت ان طلب المجهول انما يكون بامور حاضرة
في الذهن ولا بد ان يكون لها ترتيب مخصوص فاذن يكون هناك امور منها التاليف ويكون هناك ترتيب
بين تلك الامور ويكون هناك هيئة حاصلة لذلك المجموع ومثاله السرير فانه لا بد فيه من مادة هي الخشب
التاليف ومن ترتيب بين تلك الاجزاء ومن هيئة حاصلة لذلك المجموع بسبب ذلك الترتيب فكذلك الامور الحاضرة
في الذهن يكون مادة للاقوال الشارحة وترتيب تلك الاجزاء يكون علة لحصول تلك الهيئة في ذلك المجموع
قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب فاعلم ان الخطا لا يقع
في المادة اصلا لان المادة هي تلك المفردات وهي التصورات وقد عرفنا انه لا يمكن وقوع الخطا فيها بل الخطا انما
يقع في الترتيب لان الهيئة معلولة الترتيب في صحتها وفسادها فلهذا قدم الترتيب على الهيئة قوله
وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه بالصواب فاعلم ان الشبيه
الشبيه بالصواب هو القياس المشاغبي والسوفسطائي والموهم انه شبيه السوفسطائي انه شبيه بالصواب
هو القياس الشاغبي والسوفسطائي في مقابلة الحكيم والشاغبي في مقابلة الجدلي فكما ان الشاغبي انما كان
شاغبيا لان ظاهره يوهم ان مقدماته مشهورة من مبادي الجدل وباطنه يوهم انها ليست كذلك بل مقدمات غير
مشهورة في الحقيقة ولا هي مبادي قياس جدلي كذلك السوفسطائي ظاهره ان مقدماته صحيحة ومناسبة للصناعة
وباطنه ليس كذلك قوله فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان
الى امور مستحصلة فيقول اما بيان ان المنطق علم ان لا قدمنا ولسائل ان يسأل فيقول اما بيان ان المنطق

لانا ان لم نقل الشيخ فالمنطق علم بضروب الانتقالات بل قال علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وايضا فلم لم يقل
علم يتعرف منه ضروب الانتقالات كما قال في حد الطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان وحل الشك
الاول هو ان الانتقال انما يكون عن شيء معين الى شيء معين وذلك انما يكون في مادة معينة ولحب مطلوب معين
والمنطقي من حيث هو منطقي لا يعلم الانتقال من مبادي معينة الى مطالب معينة بل يعلم القانون الكلي الذي
يتعلم منه كيف يكتسب العلم بالانتقالات المخصوصة في المباحث المخصوصة فالمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات
لا انه علم بتلك الانتقالات وحل الشك الثاني انه ذكر في كتاب الشفاء ان المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك
الكليات والقوانين المنطقية انما يفيد العلم بالانتقالات العقلية الكلية من مبادي مخصوصة الى مطالب مخصوصة و
يكون ذلك ايضا كليا مثاله المنطق علم يتعلم منه كيفية تركيب الجسم المؤلف والمحدث على وجه يحصل العلم
بان الجسم محدث وليس هذا الحكم العقلي في جسم مخصوص مشخص ومحدث معين بل في حقيقة الجسم وحقيقة المحدث
فالمنطق علم والمستفاد منه علم لان المستفاد منه ايضا ادراك كلي فاما الطب فانه عبارة عن تعليم حفظ الصحة
الاشخاص المعينة وازالة امراضهم وتلك امور جزئية وادراكها هو المسمى بالمعرفة فظهر فايدة الكلام الموضعين
قوله واحوال تلك الامور فاعلم ان تلك الامور هي الماهيات الحاضرة في الذهن وهي غير مستعدة من
كل الوجوه لافادة العلم بالمجهول بل ذلك الاستعداد لاجل عوارض يعرض لها وهي في الذهن مثل المحمولية و
الموضوعية والحملية والشرطية والذاتية والعرضية فان الماهيات بما يجب كونها اجناسا وفصولا يستعد
لان يحصل اجزاء للحدود وبما يعرض لها من المحمولية والموضوعية يستعد لان يحصل اجزاء للحج فظهر الفرق بين الامور التي
عنها الانتقالات وبين نفس الانتقالات وبين تلك الجهات التي تلك الامور التي بسببها تستعد تلك الانتقا
فاما تعليم حقايق تلك الامور ففي كتاب قاطيغورياس واما تعليم الجهات التي باعتبارها يستعد تلك الامور
لوقوع الانتقالات فيها ففي كتاب ايساغوجي فاما تعليم اصناف الانتقالات ففي كتاب انولوطيقا الاولى
والثانية ولما كان الشيخ يعتقد ان كتاب قاطيغورياس ليس من المنطق لا جرم ذكر ان المنطق يبحث عن
الانتقالات وعن احوال الامور التي عنها الانتقالات ولم يذكر ان المنطق يبحث عن تلك الامور التي فيها
تلك الانتقالات وتلك الاحوال قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئة جاريان على
الاستقامة واصناف ما ليس كذلك معناه يجب عليه عدد اصناف الشيء الذي يحصل فيه الترتيب والهيئة
الجاريان على الاستقامة وعدد اصناف الشيء الذي لا يكون كذلك فالاول هو البرهان والخطابة
والجدل والحد والرسم والثاني الاقيسة المغالطية والاستقراء والتمثيل ومن باب الاقوال الشارحة

العلامة والمثال والاسم اشارة وكل تحقيق متعلق بترتيب لاشياء حتى يتأدى منها الى غيرها بل كل
تأليف فذلك التحقيق يحوج الى توقف المفردات يقع منها الترتيب والتأليف لا من كل وجه بل من
الوجه الذي لاجله يصلح ان يتألف منها ولهذا ما يلزم المنطقي ان ينظر اولا في احوال الالفاظ المفردة ثم ينتقل
الى مراعاة احوال التأليف ٥ التفسير الحق هو الموجود والثابت الاعتقاد والقول المطابق
للامر في نفسه فالحق مستحق للوجود والاستقرار والتحقيق جعل الشيء حقا فتقسيم كلامه سواء كان تكوين بوقف
على ترتيب امور عديدة فان ذلك الترتيب يحوج الى توقف تلك المفردات ولما علم ان الترتيب اخص
من التأليف فانه مهما كان الترتيب كان التأليف ولا ينعكس والحاجة الى توقف المفردات التي يتعلق بها الترتيب
ليس لاجل ان ذلك ترتيب بل لانه تأليف فان الحكم اذا ثبت في الخاص والعام فهو للعام اولى وبالذات
ولكنه لما كانت الصورة المنطقية المتوقف تكونها على اجتماع الامور لا يتم الا مع ترتيب مخصوص لتلك المفردات
لا جرم بدا الشيخ بذكر الترتيب فقال التحقيق المتوقف على ترتيب الاشياء ثم قيل ان ذكر مجموع هذه القضية
استدرك فقال بل بكل تأليف الذي هو اعم من الترتيب فذلك يحوج الى توقف المفردات التي يقع فيها الترتيب
والتأليف قال لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يتألف فيها اقول البانی يجب عليه البحث
عن المفردات التي يتخذ منها البيت وهو الخشب واللبن والحجر من حيث انها مستعدة لقبول الصورة البيتية لا من
جميع جهاته فانه لا يجب عليه من حيث هو بناء ان يعرف ان اللبن ما هو ومركب من الهيولى والصورة واذا عرفت
ذلك فاعلم ان الذين يجعلون كتاب المقولات من المنطق يحتجون بان المنطقي يبحث عن تركيب المفردات من
جهة مخصوصة فلا بد من ان يعرف تلك المفردات وهي الاجناس العالية لكن الشيخ يبطل ذلك بان الباحث عن
التركيب يجب ان يكون باحثا عن الجهات المستعدة لقبول التأليف وذلك هو البحث عن جنسيتها و
فصليتها وذاتيتها وعرضيتها وموضوعيتها ومحموليتها فاما البحث عن حقائق تلك الامور وطبايعها
وكيفية انقسامها الى انواعها وخواصها فذلك خارج عن المنطق بل لا ينتفع المنطقي بذلك اصلا الا من حيث
انه يحتوي على ايراد الامثلة الكثيرة في كل باب وذلك ايضا مما لا يتوقف على تعلم كتاب المقولات بل له ان
يضرب الامثال سواء كانت صحيحة او باطلة لتفهيم الوضع قوله فلذلك ما يحوج المنطقي الى ان ينظر
اولا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل الى مراعاة احوال التأليف يعني تلك الاحوال ما عددناه اشارة
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى فلذلك ما يلزم المنطقي ايضا
ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير متقيد بلغة قوم دون قوم الاقتصار التفسير للاشياء اربع

مراتب في الوجود والوجود الخارجي والذهني واللفظي والذي في الكتابة فالكتابة دالة على اللفظ لانا لو احتجنا
بان نضع بازاء كل حقيقة صورة نقشا مخصوصا لكثرت النقوش وتجاوزت عن الحد الذي يمكن الانسان من
ضبطها بان جعلوا بازاء الاصوات البسيطة التي هي مواد الكلم نقوشا بسيطة وجعلوا تركيب تلك النقوش
محاذية لتركيب تلك الاصوات ليكون المؤنة اخف واما اللفظ فانه غير دال على الخارج بدليل انك اذا
رايت انسانا من بعيد وظننت انه صخرة سميته بذلك ثم اذا دنوت منه وعرفت حيوانيته لكنك ظننته طائرا
سميته بالطير ثم اذا ازداد القرب وعرفت انسانيته سميته بالانسان فاختلاف التسميات عند اختلاف
الخيالات يدل على ان الاسامي دالة على الصور الذهنية لا على الامور الخارجية ومن عادة القوم ان يسموا
الصور الذهنية معاني فظهر بهذا صحة قوله ان بين اللفظ والمعنى علاقة ما اي اللفظ ليس له دلالة بالذات
اي بالقصد الاول الا على المعاني الذهنية قال وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى
قلنا ان ذلك مثل ما يصدق الالفاظ فرادى ولا يصدق على المجموع وقد يكون بالعكس وغير ذلك من الوجوه المعدودة
في باب القضايا المشهورة من النهج السادس وايضا في النهج العاشر قوله فلذلك يلزم المنطقي
ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق معناه ظاهر وكتب اليه واحد فقال انك قد ذكرت في سائر الكتب
ان المنطقي من حيث هو منطقي ليس له شغل اولي بالالفاظ وذلك يناقض الكلام المذكور هاهنا فاجاب بانه
يجوز ان يكون البحث عن الالفاظ واجبا على المنطقي لكن لا بالقصد الاول فان الالفاظ اذا كانت جارية
مجرى الادوات والالات فان الاشتغال بها واجبا ولكن لا يكون ذلك مقصودا بالقصد الاول قال من
حيث ذلك غير متقيد بلغة قوم دون قوم الامام قيل معناه ان البحث عن اللغات قد يكون عقليا مثل قولنا
الالفاظ الدالة اما اسم واما فعل واما حرف ودلالتها اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام فامثال ذلك
ابحاث عامة في اللغات كلها وقد يكون بحثا خاصا بلغة قوم دون قوم فالاول مما يجب على المنطقي
التعرض له والثاني خارج عن المنطق وقال الامام قيل معناه ان المنطقي قد يلزمه في بعض المواضع القليلة
البحث عن احوال لغات خاصة وذلك اذا كان لفظان دالان على معنيين قريب كل واحد منهما من الاخر
بحيث لا يعرف الفرق بينهما الا الخواص فحينئذ يوهم للظاهريين ان يستعملا كل واحد منهما مقام الاخر
لظنهم ان لا تفاوت بينهما في المعنى وعند ذلك يجب على المنطقي المتكلم بتلك اللغة تحصيل مفهوميهما واظهار
الفرق بينهما لئلا يقع الغلط مثل ما اذا قلنا الانسان حيوان وقلنا الانسان هو الحيوان وانما يكون الانسان
حيوانا فيظن في الظاهر انه لا فرق بينهما وفي التحقيق الاول يفيد الحمل فقط والثاني يفيد حصر المحمول في الموضوع

فلا جرم وجب على المنطقي ان يشير الى الفرق بينهما وكذلك اذا قلنا لاشي من ب ج وقلنا لاشي من
ب ج مادام ب فيظن انه لا تفاوت بينهما وليس الامر في التحقيق كذلك فعند ذلك لابد من اظهار الفرق بينهما وكل
ذلك مذكور في الاشارة التي قبل الاشارة الاخيرة من النهج الثالث وكذلك تخصيص لفظ الجزء بالعدول وليس بالسلب
وكذلك موقوف انه ليس للسلب المطلق العام لفظ يدل عليه او ان كان فاي لفظ هو الى غير ذلك اشارة
ولان المجهول بازاء المعلوم فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا مع
تصديق مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين فكذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا
يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يعلم مثل
كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي توترها فالسلوك الطبيعي في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى التصور فيستحصل
واما ان يتجه الى التصديق فيستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه
حد ومنه رسم ونحوه وان يسمى الشي الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه ومنهما صار
من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك
مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب. التفسير اقول اعلم ان الجهل
قد يكون بسيطا وهو عدم العلم وقد يكون مركبا وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مخالف وكل واحد منهما
مقابل للعلم الا ان الاول يقابله تقابل العدم والملكة والثاني تقابله تقابل التضاد والشيخ اراد بهما
بالمجهول الجهل البسيط فان صاحب الجهل المركب يستحيل ان يطلب العلم لانه يعتقد ان العلم حاصل له مع
هذا الاعتقاد لا يمكن طلب العلم قوله قال فكما ان الشي قد يعلم تصورا ساذجا مثل تصورنا لمعنى اسم
المثلث فاعلم (اقول) ان التصور الساذج هو ان ينتقش في الذهن صورته ولا يحكم عليها بشي لا ان يحكم عليها بالسلب
فان عدم الحكم مغاير للحكم بالعدم لان في الحكم بالعدم الحكم ثابت والمحكوم عليه به غير ثابت وفي عدم الحكم
لا يكون الحكم ثابتا وانما قال لمعنى اسم المثلث ولم يقل لمعنى المثلث لان التصور على قسمين تصور بحسب الاسم
وهو متقدم على التصديق فان من لا يفهم معنى اسم المثلث لا يمكنه التصديق بوجوده وتصور بحسب الحقيقة وهو متاخر
عن التصديق فان ما لا وجود له لا حقيقة له في نفسه فلما قدم الشيخ ذكر التصور عرف منه انه اراد به التصور
المتقدم على التصديق وذلك هو التصور بحسب الاسم فلهذا قال مثل تصورنا لمعنى اسم المثلث قوله قال
وقد يعلم تصورا معه تصديق اقول فيه لطيفة وهي ان بعض القوم يقولون العلم اما تصور واما تصديق وذلك
مسامحة لان كلمة اما للعناد ولا معاندة بين التصور والتصديق فان التصديق مشروط بالتصور فكيف يعانده بل المعاندة

بين حصول التصديق في التصورات وعدم حصوله الذي هو عبارة عن السذاجة فلهذا صرح الشيخ بذلك
قال كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما واعلم
ان لقائل ان يقول فلماذا قاس الشيخ المجهول على المعلوم في انقسامه الى القسمين ولم لم يقل المجهول قد يكون مجهول
التصور وقد يكون مجهول التصديق فيقول لا ايضا اي المراد بهذا الجهل الجهل البسيط وهو عدمي فلا يمكن ايراد
القسمة عليه الا بايراد القسمة بالقياس الى الملكة المقابلة له على الملكة المقابلة له واما ذو الاسمين والمنفصل
فاعلم ان الخطوط المستقيمة اما ان يكون مفردة وهي التي يعبر عنها باسم واحد كقولك ثلثة واربعة وكقولك جذر
خمسة وجذر ثمانية او مركبة هي التي يعبر عنها باسمين كقولك ثلثة وجذر خمسة واربعة وجذر عشرة والمركبة لا يخلوا
اما ان يكون كل واحد من قسميها اصم واما ان يكون احد القسمين منطقيا والاخر اصم والذي يكون احد قسميه منطقيا
والاخر اصم فاما ان يكون المنطق اطول او الاصم اطول فالمنفصل هو فضل اعظم قسمي ذي الاسمين على اصغرهما
فاما الاقسام الستة وعلل الاسمين والمنفصل فهي مذكورة في الهندسة قوله قال وقد يجهل من طريق التصديق
الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها اقول معنى كون القطر قويا ضلعي القائمة مساواة مربع
الكائن من الضلعين المحيطين بتلك القائمة والشيخ اطلق اسم القوى على هذا المعنى بما ذكره في كتاب الشفاء
وهو ان لفظ القوة وضع اول شي للمعنى الموجود في الحيوان التي بها يمكنه ان يفعل افعالا شاقة وهو ضد الضعف ثم انه
كان لذلك المعنى مبدأ ولازم اما المبدأ فهو القدرة واما اللازم فهو ان لا ينفعل عن تلك الافعال لان الذي
يزاول تلك التحريكات الشاقة يعرض له ان ينفعل عنها وانفعاله عنها يصد عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا
محسوسا قيل ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا على المعنى الذي سميناه اولا
قوة فلاجل ذلك سموا القدرة وعدم الانفعال من الغير قوة ثم انهم لما استعملوا لفظ القوة في القدرة والقدرة
وصف لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث انه آخر استعملوا لفظ القوة في ذلك المعنى حتى سموا
الحرارة قوة لكونها مبدأ من آخر في آخر من حيث انه آخر وللقدرة لازم آخر وهو ان يحصل لاجلها امكان
الفعل والترك فنقلوا لهذا السبب اسم القوة الى الامكان وسموا الذي وجوده بالامكان موجودا بالقوة
ثم سموا حصول ذلك الشي فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا فانه لما كان المسمى بالقوة اولا وهو القدرة
يسمى ما يقابله فعلا كذلك لما سموا الامكان قوة سموا ما يقابله فعلا كذلك لما سموا الامكان قوة سموا ما يقابله فعلا
ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس يمكن له ان يكون ضلعا
لذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وحصوله وقد يجعل بعضهم ان حدوث ذلك الخط

المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه فهذا هو السبب لاستعمال لفظ القوة في هذا المعنى على ما ذكره الشيخ قوله
فالسلوك الطبيعي في العلوم ولحركة اما ان يتجه الى التصور ليستحصل واما ان يتجه الى التصديق ليستحصل معناه انه لما
كان المجهول الذي يطلب العلم به منقسما الى قسمين انحصر الطلب ايضا فيهما قوله وقد يؤدي الاداة بالكلي
الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه اعلم ان القول الشارح اسم جامع
لكل ما يفيد تصور المجهول ثم انه ان كان من الذاتيات يسمى حدا وان كان من العرضيات يسمى رسما فيهما الكتاب
خصصوا هذه الاسامي بتلك المسميات لان الحد في اللغة هو المنع وانما سمي الحد حدا لكونه مانعا من ان يدخل
فيه ما ليس منه او يخرج عنه ما هو منه وهذا المنع لا يتحقق الا بمقومات الشيء فان العوارض انما يوجد بعد تمام
الماهية ومتى تحقق الماهية فقد تحقق ذلك المنع فلا يكون لشيء من العوارض تاثير في ذلك المنع فظهر ان اسم الحد
يجب تخصيصه بالمركب عن الذاتيات واما الرسم فنعم ما خصصوه بالمركب من العرضيات لان ذلك لا يفيد حقيقة
الشيء بل يفيد رسمه وظلاله وخياله وقوله ونحوه يشير الى ما عدا الحد والرسم من التعريفات كالتعريف
بالمثال كما يقال العلم موجود نسبته الى الذهن كنسبة النور الى البصر وكتبديل اللفظ الخفي باللفظ الاوضح
منه وقوله وان يسمى الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء فاعلم ان الحجة اذا
عليه لكل ما يصلح لافادة ذلك فانه يكون حجة فبالواجب ان جعلوا اسم الحجة مشتركا بين القياس والاستقراء والتمثيل
انه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي فالاستدلال بالكلي على الجزئي
هو القياس لانا اذا طلبنا ان الجسم هل هو محدث ام لا ادخلناه تحت المؤلف والمؤلف تحت المحدث ويستدل
بثبوت المحدث للمؤلف المشتمل على الجسم على ثبوته للجسم واما الاستدلال بالجزئي على الكلي فهو الاستقراء كما
اذا قلت كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ واستدللت عليه بتصفح الحيوانات الجزئية فقد استدللت
بتلك الجزئيات على الكلي واما الاستدلال بالجزئي على الجزئي فذلك انما يتم عند اندراجهما تحت كلي آخر وهو التمثيل
فان قيل القياس في اللغة عبارة عن التسوية يقال قاس النعل بالنعل اذا قابله به فاطلاقه على المقدمتين
والنتيجة يكون حيدا عن قانون اللغة فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا استدللنا بثبوت الحدوث للمؤلف
وثبوت المؤلف للجسم على ثبوت الحدوث للجسم فقد قابلنا تلك النسبة المجهولة وهو ثبوت الحدوث للجسم
بالنسبتين المعلومتين المذكورتين فصح استعمال لفظ القياس فيه لغة وقوله ونحوه يريد به التمثيل و
قوله فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم فمعناه انه لا يمكن حصول العلم لشيء من المجهولات
الا بالعلم بمقدمات سابقة عليها فانا قد ذكرنا ان التصديق عبارة عن الاعتقاد وان الشيء كذا مع اعتقاد وان الشيء

كذا مع اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا اذا كان ممتنع التغير ومعلوم انه اذا حصل الاعتقاد الجازم ولكن
غير مستند الى ما يوجبه فانه يكون ممكن التغير فان اعتقاد المقلد وان كان في غاية القوة لكنه يكون ممكن التغير
فاما اذا كان مستندا الى العلم بان العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فانه يكون ممتنع التغير فظهر ان اكتساب
العلم بالمجهول لا يمكن الا من مقدمات سابقة عليها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم
الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فاعلم اولا ان النظريات مستفادة من الضروريات
فلو كانت العلوم الضرورية كيف كانت كافية في حصول العلم بالنظريات لكان كل من علم القضايا الاولية
وجب ان يحصل له جميع العلوم الكسبية ولكن ليس كذلك فعلمنا ان العلم بالمقدمات لا يقتضي العلم بالنتائج
بل لا بد من الشعور بكيفية ترتيب تلك المقدمات واندراج بعضها في البعض فان الانسان اذا علم ان كل بغلة
عاقر ثم يرى بغلة منتفخة البطن امكن ان يتوهم انها حامل وذلك عند ما لم يترتب العلمان في الذهن ولم يتنبه
الشعور بكيفية ذلك الاكتساب فاما مع الشعور بتلك الاندراجات والترتيبات فانه يمتنع وقوع الشك
في كونها حاملا اشارة قال فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب وفي كيفية تاديها
بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه
حدا كان او غيره واول ما تفتتح منه فيما نفتتح من الاشياء المفردة التي منها يتالف الحد والقياس وما يجري مجراهما
فليفتتح الآن وليبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى التفسير اقول قوله فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة
المناسبة لمطلوب مطلوب فاعلم انه لا يعني بذلك المطالب الجزئية فان المنطقي من حيث هو منطقي لا
ينظر في الامور المناسبة لحدوث العالم ووحدة الفاعل بل يعني بذلك انه يعطي القانون الذي به يستفاد
الامور المناسبة للحدود والرسوم والامور المناسبة للاقيسة البرهانية والخطابية والجدلية والامور المناسبة
للاستقراء والتمثيل وقوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب اشارة الى ما سبق من انه لا بد مع البحث
عن تلك الامور من البحث عن كيفية دلالتها وقوله فاول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي
منها يتالف الحد والقياس لا يشير به الى ماهيات المفردات بل الى العوارض العارضة لها من حيث انها
في الذهن مثل الكلية والجزئية وبالجملة مطالب كتاب ايساغوجي وهي المذكورة في هذا النهج من هذا الكتاب
وبعض النهج الثاني قوله اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون
ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة اضلاع واما
على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل فانه يدل على



الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام فمثل ان يكون
اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه مثل دلالة لفظ
السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة التفسير اللفظ الذي جعل دالا على معنى لا يخلو اما ان يعتبر
دلالته على ذلك المعنى او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه فالاولى هي المطابقة والثانية التضمن
والثالثة الالتزام واعلم انه ربما يسبق الى الاوهام ان اللفظ اذا كان دالا على معنى فدلالته على جزء
ذلك المعنى كيف كانت هي دلالة التضمن وهو باطل اذ من الجائز ان يكون للفظ دلالة على المعنى وعلى جزئه بالتطابق
على الاشتراك مثل لفظ الممكن فانه دال على الممكن الخاص وعلى الممكن العام الذي هو جزء من مفهوم الممكن الخاص
ودلالته عليهما باشتراك الاسم بل شرط دلالة التضمن ان لا يكون للفظ دلالة على جزء المعنى اولا وبالذات
بل ثانيا وبالعرض يعني يكون دلالته على الجزء تبعا لدلالته على الكل مثل دلالة لفظ المثلث على الشكل فان
المثلث لا يدل على الشكل بالذات بل دلالته عليه لاندراجه تحت المثلث فالحاصل ان دلالة التضمن عبارة
عن دلالة اللفظ على معنى لاجل اندراجه تحت ما وضع اللفظ بازائه قوله واما على طريق الاستتباع
فاعلم ان اللفظ اذا افاد مسماه وكان لذلك المسمى لازم فانتقل الذهن من المسمى الى اللازم كان ذلك دلالة
الالتزام ثم ان اللازم قد يكون وصفا من اوصاف ذلك المسمى وقد لا يكون فمثال الاول دلالة الانسان
على قابل صنعة الكتابة ومثال الثاني دلالة السقف على الحائط فلاجل ذلك اورد الشيخ هذين المثالين
واقول دلالة المطابقة هي الوضعية واما دلالة التضمن والالتزام فعقليتان فان اللفظ اذا وضع بازاء
معنى امتنع ان لا يكون له دلالة بالتبعية على اجزائه ولوازمه قطعا ظاهر من هذا انه ليست العلة في مهجورية دلالة
الالتزام كونها عقلية والا لوجب ان يصير التضمن ايضا مهجورا بل السبب في ذلك انه لو اعتبر دلالة اللفظ
على لوازم مسماه لوازمها للحال لا يخلو اما ان يدل على جميع لوازمه او على اللوازم البينة والاول محال
والا لزم ان يكون للفظ الواحد دلالة على معان غير متناهية لكون اللوازم غير متناهية والثاني باطل
ايضا اذ من الجائز ان يكون اللازم الذي يكون بينا عند شخص ان لا يكون ذلك اللازم الذي بينا عند غيره واذا
اختلف ذلك باختلاف الاشخاص والاحوال لا جرم لا يصلح للتعويل عليه بخلاف دلالة التضمن فان الاجزاء
الماهية متناهية ومع كونها كذلك امتنع العلم بالماهية الا عند العلم بكلها فظهر الفرق وتقول لما
كان التضمن والالتزام دلالتين يستغنى عن المنع حصولهما الا عند حصول المطابقة لكن المطابقة قد توجد
عند عدم التضمن اذا كان المعنى بسيطا خاليا عن التركيب لكن لا ينفك عن الالتزام فانه لا يخلو اي شي

من الماهيات عن شيء من اللوازم وان كانت سلبية اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث
فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له شكل
سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما التفسير اقول لسائل ان يسأل فيقول اذا قلنا المثلث
شكل فمفهوم المثلث هل هو مفهوم الشكل او مغاير له فان كان المفهومان واحدا فلا حمل ولا وضع الا في الالفاظ
المترادفة وذلك عديم النفع في المباحث العقلية وان كان المفهومان متغايرين فالشيء كيف يعقل ان يكون
هو ما يغايره فيقول انا هو هو يستدعي التغاير من وجه والاتحاد من وجه وههنا مفهوم المثلثية
مغاير لمفهوم الشكلية لكن الذات الموصوفة بهما واحدة فلاجل ذلك صح الهو هو واما قوله سواء كان
في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما فتحقيق القول فيه ان المستعد والذات الموضوعية ليس لكونها ذاتا
مطلقة والا لاستعد كل ذات لما استعد له كل ذات بل الشيء انما يحقق حقيقته ويحصل ماهيته عند تقيد ذاته
بقيد مخصوص ولاجل ذلك يكون مستعد الموضوعية سائر الاوصاف فلا شك ان ذلك الوصف لا يمكن ان يكون
مشتركا بينه وبين غيره والا لكان هو غيره فاذن ذلك الوصف مختص به فظاهر من هذا ان الاوصاف العامة
يطلبها لمحمولات والوصف الخاص الذي تتقيد ماهية الشيء وذاته هو الذي يستحق ان يطلبه ان يجعل الذات معه
موضوعة فاذا فرضنا ان الانسانية كذلك وقلنا الانسان حيوان كان الحمل والوضع اللفظيان
مطابقين للامر في نفسه وان قلنا الحيوان انسان يكون المحمول في اللفظ موضوعا في المعنى وبالعكس واذا
قلنا الكاتب ضاحك فههنا الموضوع بالحقيقة انما هو شيء ثالث لان الذات انما تصلح لموضوعية
الضاحكية لا بتقيده بقيد الكتابة بل بتقيده بقيد الانسانية فالانسانية هي الامر الذي يستحق الذات باعتبارها
الموضوعية وهي امر ثالث مغاير للضاحكية والكاتبية اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان
اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه
مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تقول هذا على ذاته لا على صفة من كونه عبد الله فلست تريد
بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بلى في موضع آخر قد يقول عبد الله وتعني بقولك عبد
يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي وكل جزء منه لفظ تام
يدل على معنى وحده ولشيء غير معين في زمان معين من الثلاثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص
وذلك مثل قولك في الدار او الانسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين

او اداة

لايتم منهو مهما الا بقرينة مثل لا وفي فان القايل ربما في او زيد لا يكون قد دل على كلام ما يدل عليه في شرطها
لم تقبل في الدار ولا ان ن لان لا وفي اداتان ليستا كالاسماء والافعال التفسير قوله في التعليم
الاول المفرد هو الذي لا يكون لجزءه دلالة اصلا واعترض عليه بعبد الله وما يجري مجراه فانه مفرد مع ان لجزءه دلالة
على معنى فاجابوا عنه بان دلالة الالفاظ وضعية ومعلوم ان عبد الله حين ما جعل علما فانه لا يكون لشيء
من جزءه دلالة اصلا فانه يكون قايما مقام الاشارة فاما اذا جعل نعتا فانه يكون لكل واحد من جزءيه
دلالة فيكون عند ذلك مركبا فقيل عليه ان وضع الالفاظ المفردة بازاء المعاني امر وضعي فلا جرم جاز ان
يختلف ذلك باختلاف الاوضاع واما كونها مفردة ومركبة فذلك امر عقلي لا يمكن ان يتغير فكيف يمكن ان يصير
عبد الله مفردا فاجابوا عنه بانا متى نتبينا لكل واحد من جزءي عبد الله على معنى مهما كان التركيب واجبا لكنا
عندما جعلناه علما اخرجنا كل واحد من جزءيه عما كان لها من الدلالة فلا جرم صار مفردا واتفاق هولاء المعترضين
ربما المفرد بانه الذي لا يدل جزء منه على جزء من معناه وزعموا ان عبد الله وان كان لكل واحد من جزءيه
دلالة لكن لا على جزء معناه بل على امر خارج عنه والشيخ اختار في هذا الكتاب رسم المعلم الاول
ويقول في الشفاء ان الزيادة التي زادوها محتاج اليها للتفهيم لا للتتميم وبعض الفضلاء من المتاخرين
زعم ان اللفظ اما ان لا يكون لشيء من اجزاءه دلالة اصلا وذلك هو المفرد او يكون لاجزاءه دلالة ولا
يخلو اما ان يكون دلالة اجزاءه ليست على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمركب مثل عبد الله ومعد يكرب اذا
جعلت اعلاما واما ان يكون دلالة اجزاءه على اجزاء معناه وذلك يسمى بالمولف قوله قال المركب ما يكون
فاعلم انه لا فرق بين المركب والمولف على راي الشيخ فلهذا جعل كل ما يقابل المفرد مركبا ويقول
كل لفظ مفرد دال على معنى فاما ان يكون مستقلا بان يخبر به او عنه او لا يكون فان كان مستقلا فاما ان
يكون له دلالة على زمان وجوده او لا يكون فالذي لا يكون مستقلا هو الحرف والذي يكون مستقلا وله دلالة
على الزمان المحصل لمعناه فهو الكلمة والذي يكون مستقلا ولا يكون له دلالة على زمان معناه فهو الاسم
ولما كانت المفردات هي هذه فالمركبات انما يتركب عنها والمفيد من جملة هذه الاقسام ثلثة الاسم مع
الاسم او مع الكلمة او مع الاداة ثم ان الاسم والكلمة قد يكون المفهوم منهما مستقلا بالمفهومية وقد لا
يكون فان كانا مستقلين كان التركيب منهما تركيبا تاما واذا لم يكونا كذلك فهو مثل الروابط اما
من الاسماء فكهو وما يقوم مقامه ومن الكلمات فمثل كان ويكون الناقصين بها بالحقيقة مثل الحروف والتركيب
الحاصل من ذلك يكون ناقصا ولما الحرف فاذا اخذ مع الفعل كان تركيب الكل معه تركيبا تاما مثل ما في

الادوات والا لكان ناقصا فالظاهر ان كل ما يتركب عن غير الاسم والكلمة فهو ليس بتام بل التام لا يتركب الا
عنهما فان قيل قول الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة يشعر بان كل ما يسمى بالعربية فعلا
فهو عند المنطقيين كلمة وقد ذكر في كتبه البسيطة ان الافعال الدالة على حكايات النفوس وعلى المخاطبة
وبالجملة كل ما لا يحتمل الصدق والكذب مثل يمشي ومشيت ومشينا ليست عند المنطقيين من الكلمات لاجل انها
ليست من المفردات فنقول انه جعل الفعل المفرد الذي عنه يتركب المركبات كلمة وما ذكره من الافعال فهو من
قبيل المركبات فليس من قوليه تناقض فان قيل فلماذا ذكر في اثناء الكلام حد الكلمة دون الاسم و
الكلمة يشتركان في صفات ثبوتية ثم ان الفعل يختص بصفات اخر ثبوتية والاسم يتميز عنه بسلب تلك الصفات عنه وقد
ثبت في الكتب البسيطة ان الملكات اذا عرفت اعدامها وبيان ذلك ان الاسم لفظة مفردة دالة بالتواطؤ
على معنى فهذه صفات اربع مشتركة بين الاسم والفعل والحرف اما كونه لفظا مفردا فقد عرفته واما كونه دالا فلان
من الحروف قد يكون له دلالة على معنى ذهني وقد لا يكون ثم ذلك المدلول قد يكون مستندا الى الخارج
مثل السماء والارض وقد لا يكون مثل العنقاء واما كونه بالتواطؤ فلان الالفاظ الدالة قد يكون دلالتها
بالطبع لا بالاصطلاح كمن يقول اخ فيدل على الوجع او يقول اخ اخ عند السعال فيدل على اذى
الصدر وليس ذلك على سبيل ان الناس تواطؤا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين اياها لتفهيم اذى
الصدر وهذه وان كانت اصواتا فهي ليست الفاظا لانها مركبة من الحروف فهذه الصفات الاربع مشتركة بين
الثلثة فاذا زدنا قيدا خامسا وقلنا على معنى يستقل بنفسه خرج الحرف فيكون امتياز الحرف عن الاخوين
بقيد عدمي وهو عدم استقلاله بالدلالة فيكون هذه القيود الخمسة مشتركة بين الاسم والفعل فاذا
زدنا قيدا سادسا وقلنا لموضوع غير معين خرجت اسماء الاجناس وبقيت الاسماء المشتقة والكلمات
ويكون امتياز اسماء الاجناس عن الاسماء المشتقة والكلمات بقيد عدمي فاذا زدنا سابعا وقلنا
مع الدلالة على الزمان المحصل لذلك المعنى خرجت الاسماء المشتقة ويكون امتيازها عن الكلمات
بقيد عدمي فقط فظهر من هذا ان التقابل بين الفعل وبين الاخوين قريب من تقابل العدم والملكة وتعريف
الملكات يتضمن تعريف الاعدام فلا جرم اشار الشيخ الى تعريف الكلمة لا في من تعريف الاخوين بالقوة
فان قيل قولكم الاسم لا يدل على الزمان المعين منقوض باليوم والغد والامس والمتقدم والمتاخر
فان الاصطباح والاغتباق وحله ان اللفظ قد يكون معناه نفس الزمان مثل اليوم والامس والغد وقد يكون
جزءا من مفهومه مثل الاصطباح والاغتباق وقد يكون الزمان خارجا عن مفهومه ويكون مدلولا عليه

بتقريب الكلمة ومعنى التجريد عن الزمان هو ان لا يكون للفظ دلالة على الزمان الذي يلحقه كما ان التجريد عن
البياض هو التبرية من البياض الذي لو لم يجرد عنه كان لاحقا له والتجريد انما يكون عما لا يكون داخلا في الذات
فان الشيء لا يقال انه مجرد عن ذاته او جزء ذاته فمعنى قولنا مجرد عن الزمان هو لا يدل معه على زمان يلحقه فاما لفظ
الزمان فهو يدل على معنى هو نفس الزمان ولفظ الاصطباح والاغتباق دال على معنى هو الزمان فظهر الفرق
ولنرجع الى التفسير ثم نقول قوله مثل قولك حيوان ناطق معناه ان مثال المركب التام الدلالة
هو قولك حيوان ناطق ه قوله ومنه ناقص الى قوله فاعلم ان الحرف اذا ضم الى الاسم فقد
يكون ذلك المجموع تام الدلالة وقد لا يكون اما الذي يكون فمثل ان اذا قرن اداة سلب الى المحصل كالعالم والبصير اذا
قرن بها حرف السلب فانه يصير ذلك المجموع دالا على خلاف معنى المحصل مثل اللاعالم واللابصير ويسمى
هذا التركيب عن الفاظ مستقلة في الدلالة بنفسها فان حرف السلب اداة لا تدل الا مقرونة بشيء
آخر ويقال لا وان كان للسلب فلم يدخل ههنا للسلب فانه ليس ههنا سلب وايجاب بل يصح ان يسلب
ويوجب اي يوضع للسلب والايجاب معا واما الذي لا يكون تام الدلالة فمثل ان اقترن بزيد لا واداة
بكلمة لا سلب شيء عن زيد فان ذلك لا يتم الا اذا ضم اليه ذلك المسلوب مثل ان يقول زيد لا بصير
فان قيل ما فايدة قوله في مثله مع انه لو ترك هذا القيد واقتصر على قوله لا يكون قد دل على كل
ما يدل عليه كان الكلام ظاهرا فنقول لانا قلنا ان حرف السلب قد يقترن بالاسم فيكون المجموع
تام الدلالة وذلك اذا لم يقصد سلب شيء عنه فاذا قصد به سلب شيء عنه فانه لا يتم الا بذكر المسلوب
فقوله في مثله معناه انه اذا قيل زيد لا يكون قد دل على كل ما يدل عليه في مثل هذه الدلالة وهي الدلالة
على سبيل سلب شيء عنه الا اذا ضم اليه غيره اشارة الى اللفظ الكلي والجزئي اللفظ الجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المقصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فوجب ان يكون الكلي
ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه
فبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسا وبعضه
ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان ليت غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس
اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس ومثال الكلي الانسان والكرة المحيطة
بها مطلقة والشمس التفسير انما اعتبر في الجزئي امتناع وقوع الشركة ولم يعتبر امتناع وقوع الكثرة
لان الجزئي فيه كثرة بحسب الاجزاء ولكن يمتنع ان يكون فيه كثرة بحسب الجزئيات بانه انا اذا اشرنا الى الانسان

الواحد فيه كثرة من جهة انقسامه الى النفس والبدن وانقسام بدنه الى العضو والاخلاط وغير ذلك فان الشخص
الواحد فيه كثرة بحسب الاجزاء لكن يمتنع ان يكون فيه كثرة بحسب الجزئيات ولما كان كذلك اعتبر في الجزئي امتناع
الشركة الذي هو عبارة عن امتناع الكثرة في الجزئيات ولم يعتبر امتناع الكثرة تقابل ان يقول لم لا يجوز ان الشيخ
جعل رسم الجزئي بانه الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه علامة رسم الكلي بانه الذي نفس تصور معناه لا
يمنع وقوع الشركة فيه فالسبب لذلك فنقول بعض الناس اعتبروا في الكلي ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين بالفعل
اما في الخارج واما في العقل والشيخ لا يعتبر ذلك بل يعتبر المعتبر ان لا يمنع نفس مفهومه عن الشركة سواء كانت الكثرة
بالفعل او بالقوة او لا بالفعل ولا بالقوة ونبه بهذا التعليل على تحقيق مذهبه وبيانه هو ان الجزئي
مقابل للكلي فلا بد وان يكون بين حديهما تقابل ولا شك انه لا يكفي في كون الشيء جزئيا نفسيا امتناع وقوع
الشركة فيه كيف كانت بل ان يكون نفس تصور معناه مانعا عن الكثرة فان الشخص المعين انما يكون ذلك المعين اذا امتنع
تصور تلك الشخصية لغيره واذا ثبت ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة والكلي مقابل له وجب
ان يكون الكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الكثرة فيه وانه لا يعتبر في كون الكلي كليا حصول الكثرة فيه
بالفعل وبالقوة وقوله فبعضه مشترك فيه بالفعل الى آخره فاعلم ان الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة
لا يخلو اما ان يكون الكثرة حاصلة فيه او لا يكون حاصلة لكنها ممكنة الحصول او يكون ممتنعة الحصول لكنها لا لنفس
المفهوم فان المفهوم من واجب الوجود يستحيل وقوع الكثرة فيه لكن لا لنفس هذا المفهوم والا لما احتيج الى
البرهان في توحيده فهذه الاقسام الثلثة التي ذكرها الشيخ وليس هنا ان يكون هناك قسم رابع وهو الذي لا يكون
الواحد من مفهوماته حاصلا في الوجود مثل العنقا وبالجملة الالفاظ الدالة على امور تخيلية غير مستندة الى موجودات
خارجية فانها يكون كلية وان لم يوجد واحد من تلك المتصورات في الوجود واعلم ان الجزئي قد يراد به معنى آخر
وهو اذا كان معنيان احدهما اخص من الآخر فيسمى ذلك الخاص جزئيا لذلك العام وذلك مثل الانسان فانه جزئي بالنسبة
الى الحيوان واعلم ان المفهوم من الجزئي بالاعتبارين مختلف وذلك لان الجزئي بالمعنى الاول ليس بالاضافة
الى شيء واما الجزئي بالمعنى الثاني فانه جزئيته بالقياس الى ما هو فوقه وايضا فان الجزئي بالمعنى الاول يمتنع ان يكون
كليا وبالمعنى الثاني لا يمتنع واعلم انهما يختلفان اختلاف الاعم والاخص فان كل جزئي بالمعنى الاول جزئي
بالمعنى الثاني ولا ينعكس اشارة الى الذاتي والوصف اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات محمولات
ذاتية ووصفية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدا بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها
وليست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق وجوده فيكون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا و

وكون السواد عرضا بل المحمول التي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته فان منها مثل الشكل للمثلث
او الجسم للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما
ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون لبعض اللوازم
اللازمة الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في موضع الموضع فرق التفسير لان من الماهيات ما هي
بسيطة ومنها ما هي مركبة ولابد من الاعتراف بحقائق بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة ولابد من الاعتراف بحقائق
بسيطة اذ لو كانت كل حقيقة مركبة لزم التسلسل وان يكون كل حقيقة مركبة من اجزاء غير متناهية ويكون في كل جزء
منه ايضا اجزاء غير متناهية فيكون في الشئ الواحد كثرة غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا كثيرة غير متناهية و
ذلك باطل ومع بطلانه يوجب الاعتراف بالبسيط فان كل كثرة فلابد فيها من الواحد فانه لم يوجد الواحد
لم يوجد الكثرة وظاهر ان من الحقائق ما يكون بسيطة بعيدة عن التركيب وكل ما كان كذلك فانه لا يكون له شئ
من المقومات والذاتيات فاما الحقائق المركبة المتألفة من عدة امور فانها انما يتحقق عند اجتماع تلك الامور واذا
تحقق فربما يلزمها بعد تمامها شئ من اللوازم الحقيقة وكل ما يتوقف تحقق الماهية على اجتماعه فهو الذاتي والذي
يتوقف تحققه على تحقق الذات فهو الوصف واذا عرفت ذلك فنقول لما كانت الماهيات متوقفة في تحققها على الذاتي
لاجرم كان الذاتي متقدما على الماهية في الوجودين اعني الذهني والخارجي وفي العدمين ايضا فهذا هو تحقيق القول
في الذاتي واعلم ان الحكماء يذكرون للذاتي خواص ثلثا الخاصة الاولى هي ان الذاتي اذا اخطر بالبال و
اخطر ما الذاتي ذاتي له لا يمكن ان يتصور الذات الا اذا تصور الذاتي له اولا وهذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان الذاتي يجب ان يتقدم تصوره على تصور الذات الثاني ان الذاتي يجب ان يتقدم تصوره تقدما في الوجود
الخارجي على الذات وكلا الوجهين حق اما بيان انه يجب ان يتقدم تصوره فذلك لان حقيقة الشئ اذا كانت مركبة فهي
لا ترتسم في النفس الا كذلك ومعلوم ان حصول المركب متأخر بالذات عن حصول مفرداته فلاجرم وجب ان يكون
تصور مفردات الحقيقة المركبة متقدما على تصور تلك الحقيقة واما بيان انه يجب ان يتصور تقدمه في الوجود
الخارجي فلان تقدمه اذا كان من لوازم حقيقة ذلك الذاتي وقد ثبت انه لا يتصور العلم بتلك الحقيقة المركبة
الا بعد العلم بمفرداتها وجب من العلم بتلك المفردات العلم بتقدمها واعلم ان هنا اشكالا وهو ان اجزاء
الحقيقة على التحقيق علة لتحقق الحقيقة والعلة متقدمة بالوجود على المعلول فاجزاء الحقيقة متقدمة بالوجود على
الحقيقة فالحقيقة المجردة عن الوجود كيف يكون موصوفة بالوجود وهذا خلف فنقول الذاتي متقدم على
الذات لاجل انه متى وجد كان وجوده متقدما على وجود الذات فهذا الحكم صادق في حال الوجود وقبله وبعده

كما انا نقول المغناطيس هو الذي يجذب الحديد اذا وجده فان هذا الحكم صادق سواء كان جاذبا للحديد او لم يكن
الخاصة الثانية قالوا الذاتي هو الذي لا يحتاج في حصوله للذات الى علة اخرى فالجاعل للانسان هو الجاعل
للحيوان وجعل الانسان هو جعل الحيوان اذ لو كان جعل الانسان غير جعل الحيوان لامكن جعل الانسان مع عدم
جعل الحيوان وذلك محال ثم قالوا ان بعض لوازم الماهية يشارك الذاتي في ذلك فان جاعل الاربعة بجعل
الاربعة جاعل الزوجية اذ لو كان ذلك بجعل اخر لامكن ان توجد الاربعة مع عدم الزوجية فهذا ما قالوه و
ليت افهم هذا الكلام كما ينبغي وذلك لان الذاتي جزء من الذات وجزء الذات مغاير للذات ومن المعلوم
ان النسبة الى الشئ مغايرة للنسبة الى غيره لاسيما عند من يقول الشئ البسيط لا يصدر عنه الا معلول واحد
ولا يلزم من امتناع جعل الذات لا مع جعل الذاتي ان يكون جعل الذات هو عين جعل الذاتي فمن الجائز ان
يكون جعل الذات وان كان مغايرا لجعل الذاتي انه يكون متوقفا عليه متأخرا عنه فكذلك يستحيل جعل الذات
عاريا عن جعل الذاتي فان جعل الذاتي متقدم على جعل الذات وجعل الذات متقدم على جعل اللازم لان
الماهية هي العلة للازمها فهذا هو الحق ولعل مراد المتقدمين بذلك ان علة الذاتي علة للذات بواسطة تلك
الذاتيات فانه متى تحققت الذاتيات امتنع تخلف تحقق الذات لان الذات معلول اجتماع الذاتيات
ومتى تحقق الذات امتنع تخلف لازم الماهية لان لازم الماهية معلول الماهية فهذا ما عندي في هذا الموضع الخ
الخاصة الثالثة هي ان الذاتي ما يمتنع رفعه عن الشئ وجودا او توهما وسنبين ان بعض اللوازم ايضا
كذلك واذ قد ذكرنا ما اوردناه وذكرناه فلنرجع الى التفسير قوله ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
اليه الموضوع في ماهيته معناه ان الذي يكون الماهية معلولة له ومحتاجة في تحققها اليه هو الذاتي لا غير اه
قوله ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه فاعلم ان الامتناع عن السلب هو الاعتراف بالثبوت
فكان قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشئ لكنه عدل عن هذه العبارة لدقيقة لطيفة وهي ان الانسان ربما كان
عالما بالانسان ولا يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته من الجسمية والنمو والتغذي واذا لم يحضر
في ذهنه تلك الذاتيات كيف يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو قال الذاتي ما يجب اثباته للموضوع بطل ما ذكرناه
واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه عنه فمعناه انه متى حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع سلبها عن الذات
فان الامتناع عن السلب مشروط بالحصول بالذهن فحينئذ لا يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال واما مؤاخذة
لفظه وهو ان الشيخ علق وجوب الامتناع عن سلب الوصف بكون الوصف ذاتيا للموضوع ثم انه بين بعد

ذلك ان من اللوازم ما يكون كذلك وتعليل الحكم العام بالعلة الخاصة فيه نظر فان تساوي الزوايا لقائمتين
من المثلث المتساوي الساقين ليس لكونه متساوي الساقين فلو ان انسانا قال المتساوي الساقين لكونه
متساوي الساقين يساوي زواياه لقائمتين كان كلامه خطأ فكذلك تعليل وجوب الامتناع عن السلب
بكون الوصف ذاتيا فان الحكم ثابت في الذاتي وفي غيره فيكون ذلك خطأ وبالله التوفيق ويمكن ان يجاب
عنه بان تعليل الاحكام المتساوية بالامور المختلفة جائز اشارة الى الذاتي المتقدم واعلم ان كل شيء
له ماهية فهي انما تتحقق موجودة هو في الاعيان او متصورة في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها واذا
كانت لها حقيقة غير كونه موجودة احد الوجودين وغير متقوم به فالوجود خارج عنها فالوجود معنى مضاف الى
حقيقة لازم او غير لازم واسباب وجودها غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية
ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال
ان يحصل تمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود
فيقع الشك في انه هل لها في الاعيان وجود ام ليس لها وجود فاما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك
لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكل ان نجد مثالا لو نشأ من معان آخر لجميع مقوماته الماهية
مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلا فكما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت
بالبال تمثلت فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات ولان الطبيعة الاصلية
والتي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص تخص تحتها ويفضل عليها الشخص بخواص له
فهي ايضا ذاتية التفسير اقول في هذا الكلام نظر لانا قد بينا ان من الحقائق ما هو بسيط بعيد عن انحاء
التركيب واذا لم يكن لتلك الحقيقة شيء من الاجزاء استحال ان يقال انه يجب حضور اجزائها معها بل الصحيح
ان يقال ان كل شيء له ماهية مركبة فانها لا تتحقق الا عند حضور اجزائها الكل الا ان يقال ان لفظ الماهية
متخصص بالاصطلاح بما يكون فيه تركيب فحينئذ يكون الكلام مستقيما وهذا الاصطلاح ليس جاريا في كلام
الشيخ قوله واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين وغير متقوم به فالوجود خارج عنه
فاعلم ان لسائل ان يقول الموجود اما واجب واما ممكن اما الواجب فقد ثبت ان وجوده عين ماهيته
واما الممكن فقد ثبت ان وجوده خارج عن ماهيته واما القسم الثالث وهو الذي يكون وجوده جزءا
من ماهيته فهو محال ليس له ثبوت فلما اورده الشيخ فيقول انه وان لم يكن له في الوجود حصول الا انه من
جملة الاقسام وايضا فلان الاشياء اذا اخذت مع اعراضها صارت تلك الاعراض من مقومات ذلك

المجموع فعلى هذا اذا اخذت الماهية من حيث هي موجودة كان الوجود مقوما لها فوضح ان لهذا القسم ايضا
من الامور نظير قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم فاعلم ان الذي يكون الوجود
خارجا عن ماهيته لا يكون لازما فذلك مثل العقول والافلاك وبالجملة الممكنات الابدية الوجود واما الذي يكون
الوجود غير لازم لماهيته فذلك مثل الصور والاعراض في عالم الكون والفساد قوله واسباب وجوده غير
اسباب ماهيته اقول ان اسباب الماهية هي المادة والصورة باعتبار الجنس والفصل باعتبار واما اسباب
الوجود فهي الفاعل والغاية واذا ثبت ان تصور العلة انما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له
عند تصوره المعلول ثم من الجائز ان لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة
العلة ثبوت كل اللوازم القريبة والبعيدة واما الشك الثاني فهو ايضا خارج لانا نسلم ان العلية مغايرة
لحقيقة ذات العلة لكنا ندعي ان تصور الحقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة
لذلك المعلول ولنا ايضا برهان آخر على ذلك وهو انا اذا عقلنا ماهية فانه يبقى لبعض لوازمها مجهولة لنا ونكتسب ثبوت
تلك اللوازم المجهولة فلولا وجود لوازم يفيد الثبوت للشيء والا لزم اما التسلسل واما عدم معرفة تلك اللوازم
وكلاهما فان قيل يتوقف وجود تلك اللوازم المجهول بواسطة الذاتيات قلنا فلولا
ان تلك اللوازم ما هو الثبوت لتلك الذاتيات والا لزم المحال فاذا حصل ان امكان طلب المجهولات
يدل على ان من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين حتى يطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان
كاف في اثبات اصل المقصود قال وان كان لها وسط تبين به علمت واجبه هو اعني بالوسط ما
يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا الى آخر الفصل اقول انه لما ذكر في اول التقسيم ان لزوم اللازم
اما ان يكون بوسط او بغير وسط احتاج الى تعريف الوسط فقال الوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه
كذا وتحقيقه ان العلم صورة مطابقة للمعلوم فاذا كان الشيء متوقف الوجود على وجود الآخر ويكون وجود
الآخر مؤثرا فيه وعلة له فكذلك يبقى تلك الحاجة في العلم الى العلم مثاله الانسان ضاحك فان ثبوت
صفة الضحك له معلول لثبوت صفة التعجب له فاذا نسب الضحك الى الانسان بدون اعتبار صفة التعجب
لم يكن الضحك واجب الثبوت له فكذلك لا يجب من العلم بكونه انسانا العلم بكونه ضاحكا ولما كان صفة
التعجب علة للضحك لا جرم متى علم وجود التعجب لا بد من ان يحصل العلم بوجود الضحك حتى ان قائلا اذا قال
الانسان ضاحك فقيل لم قال لانه متعجب افاد ذلك العلم بوجود الضاحكية والمتعجبية انما قرنت بصيغة التعليل
لانها لما كانت هي العلة للضاحكية لا جرم كان العلم بثبوتها علة للعلم بثبوت الضاحكية وكان التعجب متوسطا بين

العلية

في ج

التعجب

الانسان وبين الضاحك في الوجود الخارجي كذلك العلم به متوسط بينهما في الثبوت الذهني وهاهنا ابحاث
كثيرة وشكوك صعبة لكنها غير لايقة بهذا الموضع واذا عرفت حقيقة الواسطة وانه لما ذا افتقر اليه فلنفصل التعليل
فنقول كل لازم نفرضه فاما ان يكون معلولا للذات او لشي داخل فيه او لشي خارج عنه فان كان
معلولا للذات فان كان لزومه لنفس حقيقة الملزوم فلا يكون لزومه لتلك الحقيقة بواسطة شي اخر وقد فرض
انه بواسطة هذا خلف وان كان لزومه بواسطة شي داخل في حقيقة الملزوم فذلك هو ان يكون المتوسط
بينه وبين الملزوم مقوما للملزوم فنقول الواسطة لما كانت مقومة للملزوم فاللازم اما ان يكون مقوما
للمتوسط او لا يكون فان كان اللازم مقوما للمتوسط والمتوسط مقوم للملزوم كان اللازم مقوما للمقوم
في كتابنا المسمى بنهاية العقول في دراية الاصول منها انا نجد التفرقة بين قولنا الجوهر موجود وبين قولنا
الجوهر جوهر وذلك يوجب التفرقة بين كونه جوهرا وبين كونه موجودا ومنها ان الشي اذا اشترط فيه وجوده
يمتنع ان يعرض له امكان العدم واذا اشترط فيه عدمه امتنع ان يعرض له امكان الوجود وهو عند قطع النظر
عن الشرطين يعرض له الامكان فاذن حقيقته مغايرة لوجوده وعدمه ومنها ان الحقايق غير معللة والا لكنا
اذا قدرنا عدم علة السواد وجب ان لا يبقى السواد سوادا والوجود معلل فاذن الحقايق مغايرة للوجود
ومنها هو ان الفصل لا يكون علة لماهية الجنس والا امتنع وجود الجنس منفكا عنه لامتناع انفكاك الشي
عما يتقوم ماهيته وهو علة لوجود الجنس في الوجود فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود مشترك بين الموجودات
والماهية غير مشترك فيها فالوجود غير الماهية وبيان ان الوجود مشترك من وجوه الاول ان السلب مقابله
امر واحد وهو الثبوت فالثبوت واحد في الامور الثابتة الثاني ان الثابت مورد القسمة بالامكان
والوجوب ومورد القسمة مشترك بين القسمين فمفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن الثالث ان الشي
الواحد لا يكون واجبا وممكنا في وجوده ولو كان للوجود مفهومات مختلفة لصح ان يكون باحد مفهوميه واجبا
وبالمفهوم الثاني يكون ممكنا الرابع وهو ان الوجود بين التصور غني عن التعريف لعمومه وخصوصيات
الماهيات ليست كذلك فهما متغايران الخامس من قال بان الوجود غير مشترك كان حكمه بعدم الاشتراك
يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان الوجود مشتركا السادس انا اذا عرفنا انه وجد شي ثم علمنا بعد ذلك
انه سواد او بياض او جوهر او جسم لا يختل العلم الاول ولولا ان المعلوم الاول مشترك بين هذه الاقسام
والاطلاع ذلك فهذه الوجوه وغيرها مما استقصيناها في ذلك الكتاب دالة على ان الوجود زائد على
الماهية قال فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من

معلوله

الثابتة

١٣

من المعلومات بالبال ولكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت مفصلة اقول قد بينا ان الحقيقة الكلية المركبة
يستحيل حصولها سواء كانت في الخارج او في الذهن الا مع حضور اجزائها ولكن ذلك يشكل من حيث انا
نعرف حقيقة الانسان او غيره وان كنا في تلك الحالة غير مستحضرين لجميع ذاتياتها على التفصيل وجوابه
انها وان لم تكن حاضرة على التفصيل الا انها اذا اخطرت بالبال تمثلت واعلم ان هذا الكلام يحتمل
وجهين الاول وهو ان الحكماء يقولون ان التعقلات على اقسام ثلثة الاول التعقل الذي يكون بالقوة
مثل ما اذا لم يكن الانسان عالما بشي الا انه يمكنه تحصيل العلم بذلك الثاني التعقل الذي يكون بالفعل على
التفصيل كالانسان العالم بمسئلة من المسائل المستحضرة لكل مقدماتها وجميع مقاماتها بالفعل الثالث
العلم البسيط وهو كما اذا كان الانسان عالما بمسئلة من المسائل لكنه يكون ذاهلا عنها فاذا سئل عنها
حضر الجواب عنها في ذهنه دفعة واحدة ثم انه بعد ذلك يأخذ في تفصيل ذلك الجواب فالذي حضر في ذهنه
اولا ليس علما بالقوة لانه نجد تفرقة بين تلك الحالة وبين الحالة التي قبلها فان الانسان كان قبل السوال
ذاهلا عن تلك المسئلة ومتى ما سئل عنها فلا شك انه قد حضر الجواب في ذهنه والذي يوجب القطع بذلك
انه غير ما سئل عن تلك المسئلة يعلم قدرته على الجواب عنها والعلم بالقدرة على الشي فرع على العلم بالمقدور
لان العلم بالاضافة امر اضافي يتضمن العلم بكلا المتضايفين فلولا علمه بالجواب والا لامتنع ان يحصل
له العلم باقتداره على الجواب فظهر ان علمه في تلك الحالة بالجواب عن تلك المسئلة ليس علما بالقوة وهو
ايضا ليس علما تفصيلا لان التفصيل انما يحصل بعد ذلك فظهر ان ذلك العلم حاصل بالفعل لكنه ليس على
التفصيل بل هو العلم البسيط الذي يكون مبدأ لما يحصل بعد ذلك من التفصيل واذا ثبت ذلك فنقول
الانسان العالم بماهية من الماهيات ربما يكون علمه باجزاء تلك الماهية بسيطا ويكون بحال متى حاول
استحضار تلك الذاتيات فانها تحضر على سبيل التفصيل وقبل ذلك التفصيل لم يكن غافلا عن العلم
بتلك الذاتيات بل كان عالما بها على الوجه البسيط فهذا احتمال واحد وهو عندي ضعيف لان العلم
عبارة عن حضور صورة المعلوم في ذهن العالم ومعلوم ان الاجزاء الداخلة في قوام ذلك المركب متخالفة
بالحقيقة فنقول اما ان يحصل في الذهن من تلك الذاتيات صورة او لم يحصل فان لم يحصل صورة من تلك
الذاتيات لم يحصل العلم بتلك الذاتيات وان حصلت فلا يخلو اما ان يحصل صورة واحدة مطابقة لجميع
تلك الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي من تلك الذاتيات صورة على حدة والاول باطل لان الصورة
الذهنية مطابقة للصورة الخارجية فلو حصل في الذهن صورة واحدة مطابقة لجميع الذاتيات لزم من ذلك

حتين

بالقوة

ان يكون تلك الصورة مساوية في الحقيقة لحقائق كثيرة فيكون للشيء الواحد ماهيات مختلفة وذلك محال فتبين انه
لا بد وان يحصل في الذهن صورة مختلفة كل واحدة منها مطابقة لواحدة من تلك الذاتيات ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك فظاهر ان الذي ادعوه من ان العلم البسيط قسم ثالث كلام باطل واما الحالة التي
اذا سئل عنها فان علمه بذلك الجواب يكون بالقوة الا انه اقرب الى الفعل من القوة التي كانت قبل ذلك
ومن الجائز ان يختلف مراتب القوة بحسب القرب والبعد واما علمه بقدرته على الجواب فهو علم بشيء يندفع به ذلك
السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء فهي مجهولة غير معلومة واما الاحتمال الثاني فجوابه انه ليس من شرط العلم بحقيقة
حضور العلم بحقيقة ما يقابل من شرطه انه متى حصل تصور ذاتياته فانه يتبع التصديق بثبوتها له لان الذات
وان تقدمها عليها في الوجودين وحاصله راجع الى ان الذاتي لا يجب ان يتقدم تصوره بل ان يتصور تقدمه لكنا نقول
بينا ان الذاتي يجب ايضا ان يتقدم تصوره لان العلم به عبارة عن حصوله في الذهن ويستحيل ان يكون له
حصول الا عند حصول اجزائه وقد اعترف الشيخ بذلك في قوله كل ما له ماهية فانها انما يوجد في الاعيان
او في الاذهان اذا كانت اجزاؤها حاضرة معها فظاهر بين من هذا ان العلم بتمام حقيقة الشيء لا يحصل الا عند
العلم بذاتياته اجمع على التفصيل بل من الجائز ان يعلم الشيء بلازم من لوازمه وان لم يكن ذاتياته معلومة
مثل ما اذا علمنا من النفس انها جوهر محرك للبدن فان كونها محركا للبدن امر لازم لماهيتها خارج عنها
لاجرم لا يلزم من ذلك العلم بتلك المقومات فاما العلم بحقيقة الشيء وماهيته فانه يمتنع الحصول الا عند حصول
العلم بتلك المقومات على التفصيل فهذا ما عندي في هذا الموضع وربما يكون عند غيري ما هو احسن منه قال
ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها متقومة بتشخص تشخص بحتها وتحصل
عليها التشخص بخواص له فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم اقول المعنى بالطبيعة الاصلية حقيقة الشيء وماهيته
التي هي موضوع العوارض واللوازم وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو من قبيل الذاتيات ام لا فمنهم من منع ذلك
من حيث ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات فلو كان الانسان مثلا ذاتيا لكانت ذاتيته انما تتحقق بالنسبة
الى الاشخاص الداخلة تحته فلا يخلو اما ان يكون نسبته بالذاتية الى حقيقة الشخص وماهيته وذلك هو الانسان
فيكون الانسان ذاتيا للانسان فيكون الشيء منسوبا الى نفسه هذا خلف واما ان يكون ذاتيا لتلك الاشخاص
من حيث هي اشخاص لكن الشخص ليس هو ذلك المعين لاجل انسانيته فقط بل ولاجل مشخصاته مثل لونه وكمه ومقداره
ويكون تلك المشخصات ذاتية لتلك الاشخاص فحينئذ لا يكون للانسانية من حيث كونها ذاتية للشخص الا ما لتلك
المشخصات ثم ان الشيخ اجاب عن ذلك فقال المعنى بالذاتي هو الكلي الذي يكون ارتفاعه سببا لارتفاع

تلك الجزئيات سواء كان ممتنع الارتفاع كاللوازم او ممكن الارتفاع كالعوارض الغير اللازمة فاما الانسانية فانها
واذا ثبت ذلك فنقول ان ذاتية الانسان انما يكون بالنسبة الى الاشخاص ولا يلزم من كون الانسانية
ذاتية لها ان يكون المشخصات ايضا ذاتية لها لان ارتفاع الانسانية سبب لارتفاع تلك الاشخاص فاما
ارتفاع تلك اللواحق المشخصة فانه لا يكون سببا لارتفاع تلك الاشخاص بل منها ما هو ممكن الزوال
عن الاشخاص مع بقائها ومنها ما لا يكون ممكن الزوال ولكن لا يكون ارتفاعها سببا لارتفاع الاشخاص
فظهر انه ليس نسبة الانسانية الى الاشخاص كنسبة المشخصات اليها هذا ما ذكره الشيخ وان كان فيه بحث
كثير واذا عرفت ذلك فنقول قوله ولان الطبيعة الاصلية متقومة بتشخص تشخص معناه انه لما كانت الانسانية
مثلا متقومة للاشخاص التي تحتها بحيث يكون عدمها سببا لعدم تلك الاشخاص التي تحتها كان للتشخص وراء
تلك الماهية صفات اخر زائدة عليها وهي العوارض فحينئذ يكون الماهية جزءا من التشخص والجزء مغاير
للكل فلا جرم صح نسبة الانسانية الى الشخص بالذاتية فظهر انه دال على الماهية معدود من الذاتيات والتحقيق
عندي انه ليس كذلك لان كون الانسان ذاتيا للانسان اما ان يكون بالقياس الى القدر المشترك بين الاشخاص
الانسانية فيصير المعنى ان الانسان ذاتي للانسان واما ان يكون ذاتيا بالقياس الى الجزئيات الداخلة تحته لكن ماهية
ذلك الكلي ليس الا يكون من الانسانية التي هي الانسانية
واذا كان كذلك لم يكن الانسانية تمام ماهية تلك الجزئيات بل جزءا من تلك الماهية فالحاصل ان الذي يكون
للانسانية تمام ماهيته الشيء الذي هو الانسانية ذاتية له لاستحالة كون الشيء منسوبا الى نفسه والذي لا يكون
الانسانية بالنسبة اليه دالة على الماهية فاذن الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد يستحيل ان يكون ذاتيا مع
ذلك يكون دالا على ماهيته اشارة الى الوصفي اللازم الغير المقوم وانما اللازم الغير المقوم يخص باسم
اللازم وان كان المقوم ايضا لازما لان ما هو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها مثل كون المثلث مساوي
الزوايا لقائمتين فهذا واشباهه من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا ولكن بعد ما يتقوم المثلث
باضلاعه الثلاثة ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية
وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع
كونها غير مقومة وان كان لها وسط تبين به علمت واجبة به واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال
لانه كذا وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما
له ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم

بلا وسط وان كان الوسط لازما متوسطا واحتاج الى توسط لازم اخر ومقدم غير متناهية في ذلك الى لازم بلا وسط
تسلسل ايضا الى غير النهاية فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم فلا يتحقق
ادون ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم ومن امثلة ذلك كون كل مثلث مساويا زواياه لقائمتين
التفسير كل صفة فاما ان يكون واجبة الثبوت للموصوف او لا يكون فان كانت واجبة الثبوت للموصوف
فانه يكون لازما له اذ لا معنى للازم الا ما لا ينفك الشيء عنه ثم ان اللازم اما ان يكون جزءا من الملزوم واما
ان لا يكون فالاول هو الذاتي والثاني هو العرضي فظهر من هذا ان الذاتي ايضا لازم لكن الاصطلاح قد
تقرر على تخصيص اللازم بالوصف الذي لا ينفك عنه الذات ولا يكون داخلا فيها والشيخ رسمه بانه الذي
يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وقد علم انه يجب حمل الصحبة على دوام الصحبة والا فينتقض بالوصف
المفارق فانه مصاحب للماهية وغير جزء منها مع انه ليس من قبيل اللازم فاذا حملنا الصحبة على دوام الصحبة
حتى يصير الرسم هكذا اللازم هو الذي يكون دائم الثبوت للماهية ولا يكون جزءا منها فلا يتوجه عليه
النقض وفيه بحث اخر وهو ان الشيء قد يكون واجب الثبوت مع الشيء اتفاقا ولا يكون لازما فان
كون الانسان ناطقا لا ينفك عن كون الحمار ناهقا ومع ذلك فانه لا يجعل احدهما لازما للاخر فعلى هذا
اما الحكم بان امثال ذلك من قبيل اللوازم او يحمل كلام الشيخ على اخص مما يفهم من ظاهره وهو ان اللازم
هو الذي لا ينفك عنه الشيء لامر عائد اليه ولا يكون جزءا منه وانما قلنا لامر عائد اليه لان اللوازم منها ما
هي من لوازم الماهية ومنها ما يكون من لوازم الوجود وكلاهما قد يكون بوسط وقد يكون بغير وسط فلو قلنا
بان اللازم ما لا ينفك عنه الماهية لنفسها يلزم ان يخرج عنه لازم الوجود واللوازم ذوات الاوساط
فاما على الى اخرها فانه لا يتوجه شيء من ذلك قال مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين
فان هذه الصفة لا تتحقق للمثلث الا بالقياس الى شيء خارج عنه وهو الزوايا القائمتان ثم ان هذه
الصفات الاعتبارية غير متناهية فان الزوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم وثلث وستة
قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب فظاهر ان امثال هذه الصفات غير متناهية ولما كان
مراد الشيخ ان يبين ان من الصفات اللازمة ما لا يكون ذاتيا لا جرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية
التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من قبيل المقومات بما يذكره من انها لو كانت من قبيل المقومات
لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية فهذا هو الفائدة في ايراد هذا المثال وههنا اشكال وهو ان
هذه الصفات الاعتبارية لا وجود لها في الخارج واللازم ان يجتمع في الذات الواحدة صفات موجودة

غير متناهية وذلك محال بل هذه صفات ذهنية لا وجود لها الا في الاذهان واذا لم يكن لها وجود خارجي امتنع
ان يكون لزومها للماهية في الخارج فان لزوم الشيء للشيء في الخارج فرع على ثبوته في الخارج بل هذه الصفات
لازمة للماهية في الذهن وهي في الذهن متناهية لان الذهن لا يمكنه استحضار تلك النسب الغير المتناهية على
التفصيل دفعة واحدة فظاهر ان ما يوجد من تلك النسب متناهية فلا يلزم من تقوم الماهية بامثال هذه
الصفات تقومها بامور غير متناهية ويتقدح في حله ان نقول كل ما كان مقوما للماهية وجب حصوله لها في
الذهن وفي الخارج ولما عرفنا انفكاك الماهية عن هذه الصفات في الخارج عرفنا انها غير مقومة لها اصلا
لكنها لازمة لها في الذهن فقد وجدنا لازما للماهية لا يكون من قبيل المقومات ولكنا اذا ذكرنا هذه الحجة
يكون ذلك اعراضا عما تمسك الشيخ به في بيان ان هذه ليست من قبيل المقومات فان قيل ما البرهان
على ان الماهية الواحدة لا يتقوم بما لا نهاية له قلت لان الذهن لا يقوى على استحضار امور غير متناهية
على التفصيل فلو تركبت الماهية من امور غير متناهية امتنع العلم بها لان العلم بها بالكنه لا يحصل الا عند استحضار
امور غير متناهية وذلك محال وهو اقناعي محض برهان آخر وهو ان تلك الاجزاء اما ان يستند بعضها الى بعض استنادا
طبيعيا او لا يكون فاما القسم الاول فهو ان يكون احد جزئيه عاما والاخر خاصا فيستند العام بالخاص مثل
تقييد الحيوان بالناطق فلو كان للشيء الواحد اجزاء لا نهاية لها وجب ان يكون هناك علل ومعلولات غير متناهية
وذلك محال فاما القسم الثاني وهو ان لا يستند شيء منها بالاخر بل يكون كل جزء في وجوده وحقيقته مستغنيا
عن الاخر فحينئذ لا يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية طبيعية بل بالوضع وليس كلامنا فيه بل في الاول قال امثال
هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
اقول المقصود من هذا الفصل بيان ان ما ليس بذاتي فقد يكون ممتنع الرفع عن الذات في الوهم ولما
بين ان من اللوازم ما هو غير داخل في الماهية على ذلك عرضه فقال وذلك اللازم اما ان يكون لزومه بلا وسط
او بوسط فان كان لزومه بغير وسط كان لزومه ثبوته لتلك الماهية بينا وكان ممتنع رفعه عنها في الوهم و
البرهان على ان ما يكون لزومه بغير وسط كان بينا هو ان الماهية لما هي مقتضية لذلك اللازم فاذا عقلنا
الماهية وجب ان نعقل منها انها مقتضية للازم العقلاني وجب ان نعقل اللازم العقلاني لان العلم
بالاضافة اولى امر يتضمن العلم بكلا المضافين فهذا ما قيل في هذا الباب وفيه بحث لا بد من ذكره فان
لقائل ان يقول ان لزم من العلم بالماهية العلم بلازمها الاقرب ثم ذلك الاقرب علة قريبة للازم الثاني
فحينئذ يجب ان يعلم اللازم الثاني وان يعلم من ذلك الثاني اللازم الثالث فكان يجب ان يكون العلم بالماهية

متضمنا للعلم بجميع اللوازم صح

الرتبة والبعيدة وذلك كال ثبت ان العلم بالماهية لا يقتضى العلم بلوازمها وايضا فلان ماهية العلة غير
متولة بالقياس الى المعلول فاذن ماهية العلة مغايرة لعليتها فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بكون
المعلول اذ ليست حقيقة العلة متعلقة اصلا بالمعلول والا لم يكن علة له فنقول هذه الشكوك وان
حللناها في كتابنا الكبير لكنا نقول هنا العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول الا بشرط آخر وهو حصول
تصور المعلول وبيانه وهو ان ماهية العلة وحدها لا يكفى في حصول العلية اذ الاضافى والامور الاضافية
لا يكفى في حصولها الشئ الواحد بل لابد من حصول كلا المضافين واذا لم يكن ذات العلة مستقلا باقتضاء حصول
صفة العلية لا جرم لا يكون العلم بذات العلة مرجحا حصول العلم بالمعلول فاما ذات العلة وذات المعلول فانهما
لذاتيهما يقتضيان الوصف الاضافى وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق
بانتساب احدهما الى الآخر فظاهر بين من ذلك ان العلم بحقيقة العلة وان كان لا يقتضى العلم بوجود المعلول
لكن تصور حقيقة العلة وتصور حقيقة المعلول يقتضيان التصديق بكون احدهما علة والآخر معلولا وهذا هو المعنى
بقولنا ان اللازم الذى يكون بغير وسط يكون بين الثبوت اى متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول انتج
عند ذلك ان التصديق بثبوت احدهما للآخر قوله مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة الى آخر الفصل
فاعلم انه احتاج في توقف الذاتى الى ان تميز بين مقومات الماهية وبين مقومات الوجود حتى لا اشتبه
احدهما بالآخر وذلك انما تبانى في بيان ان الوجود مغاير للماهية وانه زائد عليها واحتج على ذلك بان الماهية
قد يكون معلومة حال ما يكون وجودها مشكوكا فيه والمعلوم غير المشكوك فيه فالوجود زائد على الماهية
فان قيل هب ان الماهية لما امكن تعقلها عند عدمها في الخارج لكن يستحيل ان يعقل الماهية عند
عدمها في الذهن فكيف يوجب هذه الحجة ان يكون الوجود الذهنى زائدا على الماهية قلت انا انما نقول
بعينه على ما بينته مع الشك في الوجود الخارجى على تغايرهما وكذلك امكننا ان يعقل الماهية مع الشك
في الوجود الذهنى لها وكذلك فان بعض الناس يزعم ان التعقل عبارة عن اضافة القوة العاقلة الى
ماهية المعقول وانه ليس للماهية المعقولة وجود في الذهن الى ان اثبت ذلك بالبرهان فثبت ان الماهية
قد يعقل عند ما يكون الوجود الذهنى مشكوكا فيه وذلك يوجب ان يكون الوجود الذهنى زائدا على
الماهية قوله اما الان نعنى ان لا يقع في وجوده شك الى آخره فاعلم ان من الحقائق
ما يتعذر الشك في وجودها لا لان العلم بحقيقتها يقتضى العلم بوجودها بل لان الاحساس بجزئياتها
في الخارج يمنع من الشك في وجودها ولكنها بحال لو لم يكن يحس تلك الجزئيات لصح الشك في وجودها

هذا يكون البرهان المذكور مطردا فيها ايضا والشيخ انما فرض الكلام في الانسان لانه وما يجرى مجراه لا يتوجه فيه الشك
فاذا اتفق ان هذه الحجة مستمرة فيه كان استمرارها في سائر الاقسام اظهر فان قيل كما انا يمكننا ان نعقل الماهية
مع الشك في وجودها فكذلك يمكننا ان نعقل حقيقة الوجود مع الشك في ان الوجود هل هو حاصل في الخارج ام لا
فيلزم من هذا ان يكون للوجود وجود آخر وذلك يوجب التسلسل قلنا عنه جوابان احدهما ان الوجود وحده ما
يستقل بالمعقولية والا بالمحكومية ومعناه ان الوجود لا يمكن ان يحكم عليه وحده بالحصول واللاحصول بل المحكوم
عليه بذلك انما هو الماهية وما لم يكن الوجود مستقلا بهذه المحكومية اندفع الشك و الثانى هو ان الشك في
حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له هو للماهية ام لا وبيان ذلك هو ان الوجود امتنع ان يصير
موصوفا بالوجود والا وجب ان يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة موجودا مرتين ويمتنع ايضا ان يصير
موصوفا باللاوجود والا لوجب ان يكون الشئ من جهة ما هو موجود لا يكون موجودا وذلك محال فثبت ان هذا
ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل حصل له وجود ام لا بل هو شك في انه هل حصل هو للماهية
ام لا وذلك مما لا نزاع فيه بل هو الذى تمسكنا به في بيان ان الوجود زائد على الماهية فهذا تقرير هذه الحجة و
قد ذكرنا حججا كثيرة على اثبات هذا المطلوب اى هو داخل فيما هو داخل في الذات فيكون هو ايضا داخلا
في اللازم فالخارج عن اللازم غير خارج عنه بل داخل فيه هذا خلف واما ان كان اللازم غير مقوم للمتوسط
فاما ان يكون لزومه بغير وسط فيكون بينا او بوسط فيعود التقسيم الاول من الرأس ولا يتسلسل
بل لابد وان ينتهى الى ما يلزم المقوم بلا واسطة وذلك هو المطلوب واما ان كان المتوسط بين اللازم
والملزوم شيئا خارجا عن الملزوم غير مقوم له فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية لزوم ذلك المتوسط للذات
الملزومة فاما ان يكون بواسطة مقوم او بواسطة لازم فلا يتسلسل الى غير النهاية بل ينتهى الى لازم
يلزم الذات بغير وسط او يلزم ما يقوم الذات بغير وسط وذلك هو المطلوب واقول يمكن تحرير
هذا البرهان بحيث يكون اقرب الى الفهم هكذا الماهية لما هى هى هل يقتضى شيئا من هذه اللوازم ام
لا يقتضى فان اقتضت شيئا من تلك اللوازم فذلك اللازم يكون معلول نفس الماهية فلا يكون بينه وبين الماهية
واسطة اذ لو كان هناك واسطة لكان المؤثر في ذلك اللازم تلك الواسطة لا الماهية وقد فرض كذلك
هذا خلف وان لم يقتض شيئا منها ما تقتضيه الماهية لما هى هى كانت الماهية من حيث هى هى غير واجبة
الاتصاف بشئ منها فلا يكون شئ منها لازما لتلك الماهية وقد فرضناها لازمة هذا خلف فهذا البرهان
القاطع يوجب القول بوجود لازم من غير واسطة سواء جوزنا التسلسل او لم نجوز فظهر وجود لازم بين

الثبوت ممتنع الرفع فبطل بهذا قول من قال الذاتي ما يكون بين الثبوت ممتنع الرفع واعلم انه لم
يتم البرهان على ان من الصفات الغير الاضافية ما هو خارج عن الماهية بل انما ثبت بحسب ذلك في الصفات
الاعتبارية اللازمة لوازم اوردها الشارح من هذا الباب ايضا وهو كون كل عدد اما مساويا بالافراد متفاوتا فان
المساواة والمفاوتة انما يعقلان بالقياس الى الغير واعلم انك لو تمسكت بهذا المثال في ابطال
قول من توهم الذاتي بانه الذي يمتنع رفعه عن الشيء وجودا وتصورا لكفاك لان هذه صفة عند المثبوت للشيء
ثم انها غير مقومة لما ثبت من ان الصفات الاضافية لا تكون داخلة في المقوم غير الاضافي وعند هذا لا
يحتاج الى بيان ان ثبوتها للملزوم بواسطة او بغير واسطة ومن الامثلة التي تمسك بها في ابطال ذلك
الرسم ان الزوجية للاربعة ليست من الذاتيات لانها اما ان يكون ذاتية للاربعة ومختصة بها او يكون مشتركا
بينها وبين غيرها والاول باطل لان غير الاربعة يشارك الاربعة في الزوجية والثاني باطل لان الزوجية
لما كانت ذاتية للاربعة وجب ان يكون ذاتية لكل عدد زوج ولو كان كذلك لاستحال ان يعقل عدد زوج
الا اذا عقلت زوجيته وليس الامر كذلك فان الانسان ربما يعقل عددا كثيرا زوجا وان كان يشك
في زوجيته الى ان يعرف ذلك بعده بالنظر والفكر ولو كانت ذاتية لما كان كذلك فبطلها فالوه اشار الى
الى العرض الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع
مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او جالسا او قائما التفسير اقول
لما كانت الصفات الخارجة عن الذات منقسمة الى ما لا ينفك الذات عنه وهو اللازم والى ما ينفك وهو
المفارق ولما ذكر الشيخ من الابحاث المتعلقة باللازم قدر ما اراه لائقا بهذا الموضع عدل الى بيان
المفارق وهو الذي ينفك الذات عنه وقسم ذلك بنوعين من القسمة الاول بالبطء والسرعة فالبطيء
مثل كون الانسان شابا او شيخا والسريع مثل القيام والقعود والثاني بالسهل والعسر والفرق بينه
وبين الاول ان الشيء قد يكون سهل الزوال لكنه يبقى مدة فلا يكون سريع الزوال وكذلك قد يكون عسر
الزوال لكنه لا يبقى مدة فلا يكون بطيء الزوال لا يدوم الا قليلا مثل الامراض الحادة فانها سريعة
البحرانات والامراض المزمنة المتطاولة البحرانات فانها بطيئة الزوال اشارة ولما كان المقوم
يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضيا ويشتد كره اشار الى
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا ذاتي لغير هذا الموضع من المنطق وعنوا به غير هذا المعنى وذلك
هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة

ومكان ذاتيا

والمساواة واللاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص
باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم ربما
جمع القسمين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لامر اجل وخارج عنه اعم منه كلحوق الحركة
للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للوجود فانها انما تلحقه لانه جسم
وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان التفسير اقول المحمولات
ما يؤخذ في حدود موضوعاتها وهي المقومات ومنها ما يؤخذ في حدها الموضوع او موضوع الموضوع او جنس
ذلك الموضوع او موضوع جنس الموضوع فالاول كما يؤخذ الانف في حد الفطوسة والثاني كما قيل الابيض
مفرق للبصر فالموضوع هو الابيض وموضوعه هو الجسم وهو ماخوذ في حد مفرق البصر وكما اذا قيل الزوج
اذا ضرب في الفرد صار زوجا فالموضوع هو الزوج المضروب في الفرد وموضوعه هو العدد وهو ماخوذ في
حد الزوج الذي هو المحمول والثالث كما اذا حمل على المثلث انه قائم الزاوية فالمحمول هو قائم الزاوية والموضوع
هو المثلث وجنسه السطح والرابع كما اذا حمل على نوع الزوج شيء فان الزوج جنس لنوع الزوج والعدد موضوع
للزوج فهذه الاقسام الاربعة يسمى اعراضا ذاتية لكن بشرط ان لا يكون اعم من موضوع العلم الذي تلك
المسئلة منه فان كان المحمول اعم من موضوع ذلك العلم لا يستعمل على الوجه العام بل يختص بذلك الموضوع
فيكون هذا المستعمل في الطبيعيات مختصا بما يكون طبيعيا وكذلك القول في اشباه هذا المثال واذا
عرفت هذه الاقسام فنقول كل محمول يؤخذ في حده اما الموضوع واما مقوماته كما عددناه فانه يسمى عرضا
ذاتيا في كتاب البرهان وقد يستعمل العرض الذاتي في معنى اخص من ذلك وهو الذي يؤخذ جوهر الموضوع في
حده حتى ان الذي يؤخذ جنس الموضوع او سائر المقومات فانه لا يسمى عرضا ذاتيا والشيخ اراد بالعرض
الذاتي في هذا الكتاب هذا المعنى وتمام الوضوح انما يحصل بتقسيم هكذا كل محمول على موضوع فاما ان
يكون داخلا فيه وهو المقوم او خارجا عنه ولا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عنه او لا يمتنع فان امكن انفكاكه
عنه فليس كلامنا فيه وان امتنع انفكاكه عنه فالمؤثر فيه اما الماهية واما صفة من صفاتها واما شيء خارج عنها
ومحال ان يكون المؤثر شيئا خارجيا والا لوجب خلو الماهية عن ذلك الوصف عند فرض عدم ذلك الخارجي
وذلك محال فبقي القسمان الاولان وهو ان يكون المؤثر هو نفس الماهية او صفة من صفاتها فاما
الذي يكون المؤثر فيه هو نفس الماهية فهو الذي تقتضيه تلك الماهية لذاتها وحقيقتها واما الذي تقتضيه صفة
من صفات الماهية فتلك الصفة اما ان يكون مساوية للماهية في العموم والخصوص او لا يكون مساوية لها

فاما الذي يكون مساوية للماهية في العموم والخصوص مثل ان الانسانية لتعجب الموجب للضحك وكما
كانت الانسانية علة لعلة الضحك مع ان يقال اثر الانسانية بجوهرها يقتضي الضحك ويجب ان يحمل قول
الشيخ العرض الذاتي هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهره على ما يعم القسمين اعني ما يؤثر فيه الماهية
بلا واسطة او بواسطة لا يكون اعم منها حتى يستقيم قوله واما الذي يخالف الذاتيات فهو الذي يلحق
الشيء لاجل امر اعم واخص والاعم الجائز ان يكون الذي لا يلحقه بسبب ماهيته لا يلحق بسبب وصف آخر
اعم منه او اخص بل بسبب وصف ما وله كما ذكرنا من الضاحك واما ما يلحق الموضوع لسبب وصف الاعم منه
فذلك الوصف اما ان يكون اعم منه كما اذا قيل الابيض متحرك فان المتحركية لم يحمل على الابيض لكونه ابيض
بل لكونه جسما وهو اعم من الابيض واما ان يكون اخص من الموضوع كما اذا قيل الحيوان ضاحك فان
الضحك لم يحمل على الحيوان الا لما هو اخص منه وهو الانسان واذا ظهر ذلك فيقول الوصف الذي
يلحق الموضوع لامر اعم منه فاما ان يلحقه لوصف الموضوع او لجنس موضوعه او لموضوع جنسه على ما مر ذكرناه
وكل ذلك يسمى عرضا ذاتيا لكن بشرط ان لا يكون اعم من موضوع الصناعة كما بينا فبهذا التقسيم يتضح
المقصود واعلم ان المتقدمين كانوا يقولون العرض الذاتي ما يوخذ في حده الموضوع او ما يقوم
الموضوع مثل الفطوسة للانف والشيخ اورد هذا الكلام بهذه العبارة في الشفاء وتبعه على ذلك
المتقدمون من الناظرين لكنه في الحكمة المشرقية بين ان ذلك باطل لان الموضوع متحير في الماهية والوجود عن
ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا فلان الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بالحلول لماهيات بالموضوعات لوجودها والوضعية ليست من المقومات بل من اللوازم
فظهر انه لا يجوز ان يقال الموضوع يوخذ في حد العرض ولاجل هذه الدقيقة عدل من تلك العبارة
في هذا الكتاب الى قوله هو الذي يلحق الموضوع من جوهره واما قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي
برسم يجامع الوجهين جميعا اقول وذلك الرسم هو ان يقال الذاتي ما يحمل على الشيء لما هو هو
والذي يقتضيه الشيء لما هو هو وذلك لان الماهية يقتضي والمقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي الاعراض
الذاتية اقتضاء العلة المعلول وعلى هذا فنقول المحمول الذي يقتضيه ماهية الموضوع لما هي اما ان يكون
من المقومات او العوارض فاما المقومات فاما ان يكون اعم او اخص او مساويه اما الاعم فهو
الجنس القريب لان اقتضاء الانسانية للحيوانية لا بسبب وصف آخر اعم منه وان كانت الحيوانية اعم
واما فصل الجنس القريب فذلك لسبب الجنس القريب فلا يكون من هذا الباب واما المساوي فهو الفصل

المقوم واما الاخص فهذا لا يمكن ان يكون من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية الشيء والا لكان اخص بل يكون
من جملة الذاتيات الداخلة في ماهية انواعه واما العوارض فاما ان يكون اعم او اخص او مساوية فالاعم مثل
كون الزاويتين اللتين من جهة واحدة مساويتين لقائمتين فانه لولا للخط الواقع على خطين الحاصل زاويتي
جهة واحدة مساويتين والآخر الى حاصل ايا ما كان لكن المساوي لقائمتين واما الاخص فهي العوارض
الخاصة لجنس ما الى الماهية ولا يحتاج الى ان يصير الجنس نوعا منها ليتهيأ لحصول ذلك مثل ان الجسم لا يحتاج في ان
يكون متحركا او ساكنا الا ان يصير حيوانا او انسانا ولكنه يحتاج في كونه ضحاكا
الى ان يصير او الانسان فهذا ما يتعلق بهذا الباب اشارة الى المقول في جواب ما هو كما والمنطقيون
الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو فان استحى بعضهم ان
يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته
اعم ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم المقول في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس
ولستوفيها لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرف ان الماهية انما يحقق بمجموع المقومات فيجب
ان يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والواقع
في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخلة في الجواب واعلم ان سؤال السائل بما هو كيف ما يوجبه كل حقيقة
هو انه ما ذاته او مفهوم اسمه بالمطابقة وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذات المطلوب
في هذا السؤال بحقيقتها والامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهذا لا يقولوا انا
نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وبان نرده الى ما قد ابهم والذي
على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في الوقف
غنى التفسير ان بعضهم لم يفرق بين الذاتي وبين الدال على الماهية وبعضهم جعل الدال على الماهية ما كان
مع ذاتيته اعم ولا يجب ان يفهم من هذا انهم يوجبون فيه ان يكون الدال على الماهية اعم الذاتيات كلها
بل يوجبون فيه الا يكون الدال على الماهية اعم الذاتيات كلها بل يوجبون فيه ان يكون اعم من
نوعيته ويكون مشتركا بينه وبين غيره وهذان المذهبان باطلان لان صيغة ما هو وضع بازاء الطلب
عن كنه حقيقة الشيء وليست الماهية هي القدر المشترك بينها وبين غيرها والا لكانت هي غيرها بل ماهية الشيء
عبارة عن المجموع الحاصل مما به الاشتراك ومما به الامتياز فلا جرم وجب ان يكون ذلك الجواب بتمام
تلك الماهية بل كل واحد من الاجزاء داخل في الجواب لكنه ليس تمام الجواب والا لكان الكل هو غير كل واحد

نسخه

من اجزائه وذلك محال قال قيل فصل بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فرق تلك
الفرق هو ان كل واحد من الاجزاء اذا صارت مذكورة بالمطابقة فهي تكون مقولة في طريق ما هو واذا صارت
مذكورة لا بالمطابقة بل بالتضمن فهي تكون داخلة في جواب ما هو واعلم ان بناء هذه الحجة على رعاية صيغة
ما هو على مفهومها اللغوي وهو كونها طالبة للحقيقة فاما اذا ادعى مدع اصطلاحا جديدا على انه يدل ما هو
لا يطلب به تمام الذات بل الوصف المقوم العام فانه لا يصير مجوجا بهذه الحجة ولكن يجب عليه اثبات
ذلك الاصطلاح مع انه لا حاجة الى تغيير الوضع الاصلي اصلا ومما يبطل مذهبهم اتفاقهم ان فصل
الجنس لا يصلح ان يكون مقولا في جواب ما هو مع انه من الذاتيات العامة فبطل ما ذهبوا اليه
وصح ان الدال على الماهية هو الدال على جميع مقومات ما سئل عنه اما بالمطابقة او بالتضمن انتهى
الى اصناف المندرج في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم الوف ثلثة احدها
بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان والثاني بالشركة
المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وانسان وثور وماهي وما لك
لا يجب ولا يحس الا الحيوان فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة
واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة فليسا وان انهما متساويان لتلك الجملة معا بالشركة
فليسا يدلان على ماهية وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك يجب بالمطابق
هو مجرد انه شيء ذو حس فاما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حتى علم
من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام وانا قلنا لفظ كذا يدل على كذا فانا نعني بطريق
المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ايضا
لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك
مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في
جواب ما هو فقد بان لك ان الذي يصلح مما لحق فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول للسائل بجماعة انها
حيوانات ويجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها التي
يخصها دون غيرها من حكمها وصفات ما لا انما يجلي عما يخص كل واحد منها هذا واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية
معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشركة الحد
انهم ناس واذا سئل عن زيد وحده ما هو ليست قول من هو كان الذي يصلح ان يجاب انه انسان لا الملك

ينفصل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم لا اسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك
عرضت له ولا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه ولكن كذلك
نسبة الانسانية اليه والانسانية الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان
يكون انسانا لو لا ان يتم تكونه مما يكون منه يكون انسانا وربما لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان
ولا ذلك الانسان وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا يكون ذلك الحيوان
بل الحقيقة اضدادها وضدا برأتها لكان يكون حيوانا غير انسان وهو ذلك الواحد بعينه بل انما يجعله حيوانا
ما يتقدمه فيجعله انسانا فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطق
التفسير اعلم ان المطلوب اما ان يكون ماهية شخص واحد او ماهية اشياء كثيرة فالاول
هو الدال على الماهية بالخصوصية المحضة وهو محال وهي كما اذا قيل زيد ما هو فان هذا يكون طلبا
لماهية زيد بخلاف ما اذا قال زيد من هو فانه يكون ذلك طلبا لعوارضه ومشخصاته واما الثاني فاما
ان يكون المطلوب ماهية اشياء مختلفة بالحقائق او غير مختلفة بالحقائق فان كان المطلوب ماهية اشياء
مختلفة الحقائق كان الجواب ذكر جميع المقومات المشتركة بين تلك الكثرة وذلك هو الدال بالشركة
المحضة اذ لو لم يكن ذلك هو الجواب لكان ذلك الجواب اما ان يكون اعم من تمام المشترك او اخص
منه او مساويا له فان كان اعم من تمام المشترك لم يكن كل المشتركات مذكورة وان كان اخص منه لم يكن
ذلك مشتركا وان كان مساويا فلا يخلو اما ان يكون مساويا في العموم او في الحقيقة فالمساوي في العموم
مثل الفصل فانه مساو للنوع في العموم لكنه لا يساويه في الحقيقة فان النوع يتضمن الجنس والفصل لا
يتضمنه فان كان الجواب مساويا لتمام المشترك في العموم لا في المفهوم فحينئذ يبقى بعض الذاتيات
غير مذكورة بالمطابقة والتضمن وهو غير جائز وان كان مساويا لتمام المشترك في المفهوم فهو تمام
المشترك اذ يمتنع ان يكون جوابان متباينان كل منهما يدل على تمام المشترك من الذاتيات وان
كان المطلوب ماهية اشياء غير مختلفة بالحقيقة فذلك هو الدال بالشركة والخصوصية فان ما هو تمام ماهية
كل واحد بعينه مشترك بينه وبين غيره اذ لو كان لكل واحد منها ذاتي وراء المشترك لكان امتاز بعضها
عن بعض بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فهذا الذي ذكرناه يتم حاصر حصر
يوضح المقصود من هذا الباب من غير تعرض لشيء من الامثلة اصلا ومع هذا فانه يجب علينا تفسير مشكلات
هذا الباب من الفاظ الكتاب فقوله اصناف الدال على ما تحته من غير تغيير مفهوم الوف تلك

اقول يريد به انا لو عبرنا المفهوم من صيغة ما هو واصطلحنا على تخصيصه بطلب الذاتي التام فانه
لا ينقسم الى الاقسام الثلثة فانه لما كان طالبا للذاتي التام استحال ان يكون ذلك والا بالخصوصية
المحضة او بالشركة والخصوصية بل يكون دلالته ابدا بالشركة المحضة وقوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة
الحد على ماهية الاسم اقول يريد ان المدلول عليه بالاسم والحد واحد لكن دلالة الاسم
اجمالية ودلالة الحد تفصيلية واعلم انه ليس دلالة حد الحيوان على ماهية الاسم كيف كان دلالة
بالخصوصية المحضة بل الصحيح ان يقال مثل ان يقال دلالة الحد على ماهية اسم النوع والظاهر ان
مراد الشيخ ذلك قوله فاما مثل الحساس او المتحرك بالارادة طبعا وان اوردنا انهما مقومان
متساويان لتلك الجملة فليسا يدلان على الماهية اقول انما قال وان اوردنا انهما مقومان لان
المشهور انهما فصلان مقومان للحيوان في درجة واحدة وهو باطل لانه لما لم يكن كل واحد منهما مستقلا
بالتقويم فحينئذ يستغني المتقوم بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون كل واحد منهما مقوما وغير مقوم هذا
خلف او يكون الواحد مستقلا بالتقويم دون الآخر فيكون الفصل هو ذلك المستقل لا غير ولا يكون واحد منهما
مستقلا فلا يكون المجموع ايضا مقوما لانه يتقوم بكل واحد منهما وكل واحد منهما يجب ان يكون مقوما للمحل
لان الصفة الحالة اذا لم يكن متقومة للمحل فلا بد من تقومها به فاذن يكون المحل مقوما للمتقوم فلا المجموع
فيمتنع ان يتقوم به فظاهر ان الشيء الواحد لا يكون له فصلان في درجة واحدة فاذن الحس والحركة
الارادية ليسا مقومان بل هما لازمان من لوازم النفس الحيوانية التي هي مقومة للحيوان قال لان
المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة بحسب المطابقة الى آخره حاصل الكلام هو ان الحساس وان كان دالا
للحيوان اطرادا وعكسا لكنه غير دال على الجسمية بالتضمن فلا يكون صالحا لان يقال في جواب ما هو فاما بيان
ان الحساس غير دال على الجسمية بالتضمن فقد اقتصر في بيانه على قوله الحساس مفهومه انه شيء له حس
فاما ان يكون ذلك الشيء جسما او ليس بجسم فذلك مما لا يدل عليه اللفظ بل ذلك انما يعلم بطريق آخر فعلمنا
ان الحساس لا دلالة له على الجسمية ولقائل ان يقول والحيوان ايضا مفهومه الشيء ما ذو جسم فاما ان
يكون ذلك الشيء جسما فانما يعلم بطريق آخر لا من اللفظ وكل ما يقال في الجواب عن الحيوان امكن ذكره ايضا
في الحساس فيشبه ان يكون هذه الحجة اقناعية والبرهان ان يقول كل حقيقتين متساويتين في بعض الذاتيات
ومختلفين في بعضها فانا نقطع بان الذي به الاشتراك غير ما به الاختلاف مثل الانسان والفرس اشتركا
في الحيوانية واختلفا في الناطقية والصاهلية فمن المعلوم ان الحيوانية مغايرة للناطقية والصاهلية والانسان

عبارة عن مجموع الحيوانية التي يشارك الفرس والناطقية التي بها يخالفه فيكون اللفظ الدال عليه دال عليها
بالتضمن ولما كانت الحيوانية مغايرة للناطقية ومخالفة لها في الحقيقة لا جرم لم يكن اللفظ الدال على احدهما دالا
على الآخر بالتضمن بل ربما يظن ان احدهما يكون لازما للآخر فيكون اللفظ الدال على الملزوم دالا على الآخر
بالالتزام فظاهر ان اللفظ الدال على الحقيقة دال على جزئيها وفصلها بالتضمن واما اللفظ الدال على فصلها
فانه لا يكون دالا على جنسها الا بالالتزام فان قيل اذا قلت حساس فقد اشرت الى طبيعة الجنس لانك اذا قلت
حساس عنيت به انه ذو نفس حساسة وحد النفس الحساسة هو كمال جسم طبيعي آلي من شانه ادراك الجزئيات
فاذن الحساس يتضمن الدلالة على الجسم قلنا ان النفس لها ذات حقيقية ولها اضافة الى البدن بانها كماله
واذا اخذنا النفس بهذه الاضافة كان ذلك رسما لها لا حدا وانما يحصل للجسم الفعل الحي على انه نوع من
الحيوان بانضمام ذات النفس اليه ثم يتبعه التوابع واللواحق بعد ذلك والحيوان من جملة تلك اللواحق
كخصوص لا مفصول ولكن ليس لنا عن تحديد القوى البسيطة بحاجة الى ان نرسمها وعند ذلك يحتاج الى الالتفات
الى موضوعاتها ولوازمها في الوجود اما القوى اذا اخذت مع تلك الاضافات فان ذلك المجموع لا يكون
فصلا لان الفصل متقدم على تكون النوع وتلك النسبة متاخرة عن تكون النوع واذا ثبت ذلك فيقول الحيوان
اسم موضوع بازاء المجموع مما به يشارك الحيوان غيره وما به يمتاز عن غيره واما الجزء ما به الامتياز فهو الحساس فلا جرم
كانت دلالة الحيوان على الجسمية بالتضمن ودلالة الحساس عليها لا بالتضمن واما بيان ان المدلول عليه
بالالتزام غير معتبر فاما اولا فلانه غير مضبوط كما بيناه واما ثانيا فلانه لو اعتبر ذلك لكانت الخواص
والاعراض صالحة للدلالة على ما هو ولما لم يكن كذلك ظهر ان الالتزام غير صالح قال واما الذي يكون
بشركة وخصوصية مثل ما اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب على
الشرط المذكور انهم ناس اقول الشرط المذكور هو انا صنفنا ما هو على الوضع الاصلي قال فاما
عن زيد وحده ما هو الى آخره اقول اذا فرضنا ان الاشخاص الواقعة تحت الانسان لا تتخالف الا
بالعدد وجب ان يكون الانسانية دالة بالشركة وبالخصوصية اما بالشركة فلانها كمال الذاتي المشترك بين الاشخاص
واما بالخصوصية فلان تمام ماهية كل واحد منها هو ذلك اذ لو كان لشيء منها وصف ذاتي وراء الانسانية
لكان الاشخاص الواقعة تحتها متخالفة بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف فهذا مثال مطلق
للعرفي لو ثبت ان شخصيات الانسان لا تختلف بشيء من الذاتيات ولا حاجة بالمنطقي الى بيان ان الامر كذلك
لم الامثال المقصود هو التمثيل وذلك حاصل اذا فرضنا الامر كذلك سواء كان المفروض حقا او باطلا لكن الشيخ

لم يقتصر على ذلك بل خاض في بيان ان الانسان وان كان ينقسم بالذكورة والانوثة لكنهما ليستا من الفصول
المنوعة بل من العوارض اللاحقة واما الحيوان الذي صار انسانا فانه من المستحيل ان يوجد هو ولا يكون انسانا
بل لا يوجد كان انسانا فان لم يكن انسانا استحال وجوده وبيان ذلك ان الانسان انما صار ذكرا لاجل تحركه
عرضت للمادة فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى ولم يكن ذلك مؤثرا
في تنويعه فانا لو توهمناه لا انثى ولا ذكرا لكان التام نوعا مما تنوعه فقطع النظر عنه لا يمنع تنوعه والالتفات اليه
لا يفيد تنوعه ايضا فلان الذكورة والانوثة هيآت في حال الالات التي يكون بها التناسل والتناكل
لا محالة امر عارض بعد الحيوة وبعد تنوعه ولهذا يصير ورثة شيئا محصلا بالفعل فيكون قال لا حين بعد تنوع النوع
نوعا فلا يكون ذلك مقتضيا اختلاف النوع والحجة الاقوى في ذلك هي ان الحيوان ينقسم بالناطق والاعجم و
بالذكر والانثى وليس عروض احدى القسمتين بواسطة عروض الاخرى فان الحيوان قد يتصف بالذكورة
حيث لا نطق وبالنطق حيث لا ذكورة فاذن ليس قبول الحيوان لاحدى القسمتين بواسطة قبوله للاولى
بل قبوله لهما في درجة واحدة فلو كانا منوعين لكان للانسان الذكر فصلان متوازيان في درجة واحدة و
ذلك محال فاذن المقوم احدهما دون الاخر لكن الناطقية مقومة والذكورة والانوثة غير مقومة فثبت
ان الذكورة والانوثة ليستا من قبيل الفصول المنوعة بل من جملة العوارض فاما الحيوان الذي يتكون انسانا
فهو ايضا لا يتكون حيوانا بل يجب انعدامه اصلا وهذه الابحاث وان كانت غير لائقة بهذا الموضع لكنا
ذكرناها لتصحيح ما في الكتاب وقوله في اخر الفصل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا موضع شك
لان الحيوان جزء الانسان والجزء متقدم بالوجود فلا بد وان يكون جعل الحيوان متقدما على جعل الانسان
فكان يجب ان يقال الذي يجعله انسانا ما يتقدمه فيجعله حيوانا والشيخ قلب الامر فقال الذي يجعله حيوانا
هو الذي يتقدمه فيجعله انسانا وحله انا قد بينا ان الحيوان بلا شرط شيء غير الحيوان بشرط لا شيء وان
الحيوان بشرط لا شيء غير المحمول بل هو كالجزء المادي واما الحيوان لا بشرط شيء فهو المحمول وليس لوجوده منفصل
عن وجود الانسان بل وجوده هو وجود الانسان على ما حققناه في كتابنا الكبير فظاهر ان وجود الانسان
متقدم على وجود الحيوان المحمول وان كان وجود الحيوان الجزء متقدما على وجود الانسان ولما كان
كلام الشيخ في الحيوان المحمول لا جرم جعل وجود الانسان متقدما على وجود الحيوان وليرجع فيمن يريد
الاطناب في تحقيق هذا الاصل الى المقالة الاولى من برهان الشفاء ولنتمم هذا النهج ببيان ترتيب
فصوله فنقول اللفظ دلالته اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها اما مفرد واما مركب

والمفرد اما كلي واما جزئي والكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي اما ان لا يكون دالا على الماهية او يكون والدال
على الماهية اما بالخصوصية المحضة او بالشركة المحضة او بالخصوصية والشركة معا والعرضي فاللازم او غير لازم
واللازم اما للماهية وللوجود والذي للماهية اما بوسط او بغير وسط والمفارق اما بطيء الزوال او سريعه
فهذا جملة ما في هذا النهج ومن الله التوفيق النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحدود
الرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع
كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان
يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته
والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له
وبالقياس اليه على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما سهوا فيه المنطقيون
فظنوا ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص التفسير كل كلي مقول على ما
تحته في جواب ما هو فاما ان يكون الاشياء الداخلة تحته متفقة بالماهية او لا يكون فان كانت
متفقة بالماهية فان ذلك الكلي المقول عليها في جواب ما هو يكون جنسا واما ان لم يكن متفقة بالماهية
فان ذلك الكلي يكون نوعا حقيقيا وقد يطلق النوع على معنى آخر فان الحقائق المختلفة الداخلة تحت الجنس يسمى
النوع نوعا بالاضافة الى ذلك الجنس والنوع بهذا المعنى مغاير للنوع بالمعنى الاول لوجوه اما اولا فلان النوع
بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا والنوع بالمعنى الثاني يمكن ان يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع
الجسم وجنس الانسان واما ثانيا فلان الشيء لا يكون نوعا بالمعنى الاول الا بالنسبة الى الاشخاص
التي تحته واما النوعية بالمعنى الثاني فانما يحصل بالنسبة الى الجنس الذي فوقه واما ثالثا فلان النوع بالمعنى
الاول لا يحتاج الى الفصل لان الامرين اذا اشتركا في بعض المقومات واختلفا في بعض فحينئذ يكون
تلك الحقيقة مركبة لان ما به الاختلاف غير ما به الاشتراك ويكون ما به الامتياز هو الفصل واما اذا كانت
الحقيقة غير مشاركة لشيء من الحقائق في شيء من الذاتيات فحينئذ لا يجب ان يكون تلك الحقيقة مركبة بل يكون
بسيطة وليس من شرط الحقيقة والماهية ان يكون مركبة واذا لم يكن مركبة لم يكن مشاركة لما في النوع في شيء
من المقومات فظهر ان احتياجه الى الفصل انما كان لاجل اندراجه مع غيره تحت الجنس وهو بهذا الاعتبار
نوع مضاف وانه باعتبار كونه نوعا حقيقيا لا يحتاج الى الفصل وظهر ايضا ان النوع المضاف يجب ان يكون
مركبا والحقيقي لا يجب ان يكون مركبا وهذا فرق رابع واعلم ان من الناس من اعترف بذلك لكنه زعم ان

اخص من النوع المضاف والنوع الحقيقي وهو السافل لابد وان يكون مضافا والمضاف قد لا يكون حقيقيا مثل
الانواع المتوسطة واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان يقال النوع الاضافي جنس
للنوع الحقيقي الثاني انه ليس بجنس له ولكنه لازم اعم منه والذي يدل على بطلان الوجهين جميعا ان
النوع الاضافي قد يوجد مع عدم النوع الحقيقي والحقيقي ايضا يوجد مع عدم الاضافي كالحقائق البسيطة
مثل النقطة والوحدة فان لها حقائق وماهيات وهي مقولة على الاشياء من الداخلة تحتها ايضا فالمركبات
انما يتركب عن البسائط فيكون لكل واحد من تلك البسائط حقيقة نوعية بالمعنى الاول ولا يكون لها نوعية
اضافية والا لكانت هي ايضا مركبة من الاجناس والفصول فلا يكون البسائط بسائط هذا خلف
ومما يدل على ان النوعية الاضافية ليست جنسا للنوعية الحقيقية خاصة ان الذاتي كما بيناه يجب ان
يكون بالصورة متقدما ذهنيا ونحن يمكننا ان نعقل النوع الحقيقي مع الشك انه نوع حقيقي ونشك في انه
هل له جنس ام لا ويكون ذلك شكا في كونه نوعا اضافيا فظهر بهذا سهو من قال النوع في الموضعين بدلالة
واحدة وسهو من قال انهما يختلفان بالعموم والخصوص ويجب ان يعلم ان النوع السافل لما نوع حقيقي
لو فان كونه نوع الانواع اعتبارا بالاضافة الى دخوله تحت جنس هو نوع لما فوقه فان النوع الاضافي
جنس لنوع الانواع فيكون اسم النوع مقولا عليه لاجل المفهومات الثلثة اعني كونه نوعا حقيقيا وكونه
نوعا اضافيا وكونه نوعا للانواع ويكون ذلك باشتراك الاسم اشارة الى ترتيب الجنس والنوع
ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة ويجب ان تنتهي واما الى ماذا
ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني الواقعة عليها الجنسية والنوعية واما المتوسطات بين الطرفين
فما ليس بيانه على المنطقي وان يكلفه تكلف فضولا بل ما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا
عالية هي الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع والتي متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما
فوقها وان لكل واحد في رتبة خواص فاما ان يتعاطى المنطقي كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون
المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم نحو خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان فيها على الجادة
التفسير اما ان الاجناس متناهية فتبيناه من حيث ان الجنس متقوم بالفصل فلو كانت الاجناس غير
متناهية كانت الفصول غير متناهية فيكون هناك علل ومعلولات غير متناهية واما ان البحث عن حقائق
تلك الاجناس العالية غير واجب على المنطقي فقد بيناه ايضا فيما تقدم وباقي الفصل ظاهر اشارة
الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كلية بالتقابل الى انها قولا في جواب ما هو

اجناس ح

٢٢

فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لما شاركها في الوجود او في جنس ما ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي
شيء هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل وقد يكون
فصلا لنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس نوع اخير
مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه فيعلم من هذا
انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم و
بالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم التفسير الذاتي كلي وكونه كليا او ذاتيا لا يتحقق الا بالنسبة الى ماهيات
فالكلي الذي لا يدل على ماهية جزئياته التي انما تحقق كليته بالنسبة اليها فانه يجب ان يكون صالحا للتمييز هذا
تقرير اللفظ والبرهان عليه هو ان الذاتي الذي لا يصلح لان يقال في جواب ما هو لا يخلو اما ان يكون اعم
الذاتيات او يكون مساويا لها او اخص فان كان اعم الذاتيات او يكون مساويا كان مقولا على الكثرة المختلفة
فيه في جواب ما هو واما ان كان مساويا لها فانه يكون صالحا للتمييز عما يشاركه في الشيئية والوجود وان كان
اخص كان صالحا للتمييز عما يشاركه في الجنس فان قيل اعم الذاتيات يجب ان يكون بسيطا او لو كان
مركبا لكان تركبه عن الجنس والفصل فحينئذ لا يكون اعم الذاتيات واذا كان بسيطا امتنع ان يكون هناك
ذاتي يساويه في العموم لان الذاتي المساوي في العموم هو الفصل فاذن الذاتي المساوي لاعم الذاتيات
مما لا وجود له اصلا قلنا من الجائز عقلا ان يكون اعم الذاتيات هو مركبا لكن من الجنس والفصل
بل من امرين لا يكون احدهما جنسا عاليا للاخر ولا فصلا له ثم انه يصير تلك الحقيقة المركبة جنسا ويقع في الانواع
فحينئذ يكون احد جزئيه غير صالح لان يكون مقولا في جواب ما هو ولا صالحا للتمييز عما شاركه في الجنس اذ
ليس فوقه ذاتي آخر فحينئذ يكون صالحا للتمييز عما شاركه في الوجود او الشيئية قال ولذلك يصلح ان يكون
مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما
دونها وهذا هو المسمى بالفصل اقول السائل عن حقيقة معينة بانها اي شيء هي طالب للامر
الذي لاجله يمتاز عن مشاركاته في الشيئية او غيرها وهو ان جواب ما هو وجواب اي شيء هو واحد
لان الشيئية من قبيل العوارض لا من قبيل المقومات والطالب باي شيء هو يطلب ما وراء الشيئية
لو ان الطالب لكل المقومات التي هي المطلوبة بما هو قال وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى اخره اقول
الفصل له اعتباران احدهما تقسيم الجنس والثاني تقويم النوع ومن الواجب علينا ان نحقق الكلام في هذا الموضع
فنقول الفصل له اعتبار بالقياس الى النوع واعتبار بالقياس الى الجنس فاعتباره بالقياس الى النوع

هو انه جزء منه وداخل في ماهيته وليست فصلية بهذا الاعتبار فان الضاحك اذا اخذ من حيث هو ضاحك
كان الضحك داخلا فيه ومقوما له مع انه ليس من قبيل الفصول واما اعتباره بالقياس الى الجنس فهو انه يفيد
الانقسام والخاصة ايضا يشاركه في ذلك لكنه يتميز عنها بان الفصل يفيد قوام الجنس ولكنه ليس مقوما لماهية
الجنس والا لما كان ينفك عنه فلم يكن مقسما له بل هو كان مقوما لوجوده والمطلق بل للقدر الذي هو حصة
النوع كالناطق على الحيوان الذي هو حصة الانسان وسبب لوجود ذلك القدر وهاهنا اشكال لا يصعب
ان الفصل يفيد القوام لتلك الحصة بعد امتيازها عن غيرها او قبل الامتياز فان كان بعد الامتياز فذلك
الامتياز لا بد له من سبب مميز فيكون ذلك المميز سابقا على الفصل فلا يكون الفصل هو المميز هذا خلف
ولان الكلام في ذلك المميز كالكلام في الاول فيتسلسل واما ان يكون المقوم قبل الامتياز فالناطق
مثلا يكون المقوم مقوما للحيوان في وجوده المطلق فوجب ان لا يحصل للحيوان وجود اصلا الا مع الناطق
وذلك يخرجه عن ان يكون جنسا فنقول فيه معارضة وحل اما المعارضة فهي ان الانسان من حيث هو
لا يقتضي بل يكون تعينه معللا بعلة فلقائل ان يقول ان ذلك المعين للحصة قبل تعينه او بعد تعينه فان كان
قبل تعينه فالمعين يلحق الانسان من حيث هو انسان وكل انسان هو ذلك المعين هذا خلف وان لحقه بعد
تعينه لم يكن تعينه لاجل ذلك المعين وقد فرض كذلك هذا خلف واما الحل فهو ان اقتران الفصل بالجنس
قبل امتياز حصص الانواع بعضها عن بعض لكن لذلك الاقتران حكمان احدهما التمييز والثاني التقويم
وهما معا واذا كان التقويم مقارنا للتمييز اندفع الاشكال واذا عرفت ذلك فنقول قوله قد يكون فصلا
للنوع الاخير يريد به الفصل المقوم لان النوع الاخير يستحيل ان يكون له فصل مقسم اما قوله وقد يكون للنوع
المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير ففيه اشكال لانه ليس كل ما كان فصلا للنوع المتوسط فانه فصل
لجنس النوع الاخير فان الجسم نوع الجوهر والنامي نوع الجسم وليس فصل واحد منهما فصلا لجنس النوع
الاخير اذ الجسم والنامي ليسا حصتين للنوع الاخير وبالجملة فهذا الكلام انما يصح اذا لم يزد المراتب
على الثلثة فاما اذا كانت الزيادة عليه ممكنة لم يكن على اطلاقه صحيحا ولقائل ان يحتج بانه لم يقل فيكون
هو فصلا للجنس القريب للنوع الاخير بل قال هو الفصل لجنس النوع الاخير والجسم والنامي اجناس
للنوع الاخير لكن لا قريبة بل بعيدة فاندفع الاستدراك قال وكل فصل فانه بالقياس الى النوع
الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم اقول انك قد عرفت سر هذا الكلام ويجب
ان يعلم ان التصديق التقسيم قبل التقويم وكيف لا والفصل البسيط لا يصدر عنه فعلان الا على الترتيب وكيف

ان يعلم ان مقوم الجنس مقوم للنوع لان جزء الجزء جزء ولا ينعكس لان الكل لا يكون جزء الجزء ومقسم النوع
مقسم للجنس لدخول الجنس فيه ولا ينعكس فلا يكون مقسم الجنس مقسما للنوع وهو ان يعلم ان البحث عن الكلي
والنوع والفصل يستدعي كلاما اصعب واشق مما ذكرناه لتحقيق المقصود ولكن لما كان الغرض شرح معاني
الكتاب لاجرم اقتصرت على هذا القدر من الابيات اشارة الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة
والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض الغير المقومة لكلي
ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم واما العرض العام
منهما فهو ما كان منهما موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم وافضل الخواص ما عم النوع واختص
به وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحك للانسان
وكون الزوايا مساوية لقائمتين للمثلث مثال العرض العام الابيض للبيضان وربما قالوا العرض مطلقا
محذوفا منه العام ومتكلمو المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر
ليس معناه من ذلك الشيء وربما كان الشيء بل معنى هذا العرض العرضي وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة
وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الاكل والمشي من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان اقول الخاصة قد يكون للنوع الاخير والمتوسط وقد يكون للجنس العالي وايضا
قد يكون لازما وقد يكون مفارقا وايضا قد يكون عامة لكل افراد الموضوع وقد لا يكون وايضا قد يكون
مطلقة وهي التي لا يكون حاصلة لغير ذلك الشيء وقد يكون مقيدة وهي التي يكون حاصلة له ولغيره الا انه
لا يكون حاصلا لشيء ثالث فيكون خاصة بالنسبة الى العاري عنها مثل ما يقال عدم قبول الاشتداد
والتنقص خاصة للجوهر لا مطلقا بل بالنسبة الى بعض الاعراض ويأتي الفصل ظاهر الى قوله وقد يكون الشيء
بالقياس الى كلي خاصة اقول اللون جنس للسواد ونوع للكيف وفصل للجسم الكثيف وخاصة للجسم
وعرض عام للانسان وانما جاز ذلك لان الحيوان في كونه حيوانا شيء وذلك الشيء يسمى الجنس الطبيعي وفي
مجرد مفهوم كونه جنسا شيء آخر ويسمى الجنس المنطقي والمجموع الحاصل من الامرين شيء آخر ويسمى الجنس العقلي
ومجرد الجنسية والنوعية والفصلية وكون الشيء خاصة وعرضا عاما في مقولة المضاف فالجنسية
نوع من الاضافة وكذلك النوعية واذا عقلنا الاضافة جنس وراء هذه الامور فقد حملنا النوع على الجنس
حملا غير ذاتي فحمل الجنسية على الاضافة وحمل النوعية على الجنسية حمل غير ذاتي واذا ثبت ذلك اعني كونها امورا
اضافية لاجرم صح اختلافها باختلاف الاضافات تنبيه فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع

والفصل والخاصة والعرض العام يشترك في انها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد التفسير لقائل
ان يقول ان الشيخ عدّ جميع فصول هذا الكتاب الى هذا الموضع بالاشارة وهذا الفصل صدّره بالتنبيه
فما الفائدة فيه فنقول لان من الاشياء ما يكون حاصلا في العقول بالفطرة من الفصل ولا يحتاج في استحصاله
الى اكثر من نوع تذكر وتنبيه ومنها ما لا يكون كذلك بل لا بد من تجشم اكتسابها في تحصيلها وهذا الفصل من
القسم الاول فان من عرف حقيقة هذه الخمسة فانه يكون عالما بانها يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها اسماء و
حدودها فانه كما يصح ان يقال زيد انسان يصح ان يقال انه حيوان ناطق وكذلك القول في البواقي ولا اقل
من ذلك بكونه اهلا للتذكير والتنبيه فلهذا السبب جعل هذا الفصل تنبيها لا اشارة واعلم ان القدماء
العادة تختم هذا الكتاب بذكر مشاركات هذه الخمسة ومباينتها والشيخ اقتصر في هذا الكتاب
على هذه المشاركة الواحدة اشارة الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق
في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم بالمعنيين
انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه كلي يحمل عليه الجنس وعلى
غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة يرسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض
العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي التفسير قوله الجنس يرسم بانه كلي
يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو اقول المرسوم هاهنا هو الجنس المنطقي يعني مجرد
المفهوم من الجنسية لا ما هو المعدود المعروض للجنسية المسمى جنسا طبيعيا فقوله كلي يشترك فيه الخمسة المفردة
وقوله على اشياء مختلفة الحقائق يخرج النوع الاخير وفصله وخاصته وقوله في جواب ما هو يخرج [illegible] العام
وفصل الجنس فالكلي جنس والمقيدان الاولان فصلان قريبان فيكون ذلك حد الجنس لا رسما له والشيخ
جعله رسما فيشبه ان يقال ان كون الحيوان جنسا ليس هو نفس مقوليته على كثيرين بالوجه المذكور بل
هذه المقولية لازمة من لوازم الجنسية فلا جرم كان ذلك التعريف رسما ومن الناس من يزيد فيه قيدا آخر
وهو ان يكون اوليا وذلك غير جائز لان الجنس اعم من الجنس القريب والذي يكون مقولا في جواب ما هو
قولا اوليا هو الجنس القريب لا غير فظهر انه لا يمكن ايراد ذلك القيد في تعريف الجنس المطلق قال والفصل
يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره اقول قوله في جوهره اي في ماهيته وانما احتاج
الى ذلك لان الخواص ربما كانت لازمة له فيه ثابتة له لانها صالحة لان يقال في جواب اي شيء هو لكن لا
يكون ذاتيا وجوهريا للمسئول عنه قال والنوع يرسم بالمعنيين بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا

بالعدد

بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا ولقائل ان يقول المعنى
بالاولية ثم لما اعتبرها في احد الرسمين دون الثاني فنقول الحمل الاولي هو الذي لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة
وانما شرط الاولية في الرسم الثاني لان كون الحيوان نوعا ليس الا بالقياس الى الجنس القريب له فلا جرم اعتبر فيه الاولية
واما الرسم الاول فانه من الممتنع ان يكون وصفان مقولان على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ثم
يكون احدهما اوليا دون الثاني لانه انما يكون مقولا في جواب ما هو اذا كان متضمنا لكل الذاتيات وحينئذ
لا يبقى هناك شيء آخر ليكون دالا على الماهية بكل الاشياء وباقي الاشارة معلوم قال اشارة الى الحد الحد
قول دال على ماهية الشيء ولا شك انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان
مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع المركب بما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته
المركبة وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يمكن ان يدل عليها بقول فكل محدود مركب في المعنى ويجب ان يعلم
ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز بالذاتيات كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة
اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو فاذا افرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان كما
قد يظن للحيوان انه بعد كونه جسما ذا نفس فصلان مساويان وبانه شيء الحساس المتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما
وحده كفى في الحد الذي يطلب به التمييز بالذاتيات ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء
وحقيقته كما هو ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت
حدا التفسير اما الذي قاله في حد الحد فلما اشكال وهو انه لو كان للحد حد لكان لحد الحد حد ايضا فيلزم
منه التسلسل وجوابه ان حد الحد داخل في الحد المطلق من حيث انه حد ويمتاز عن سائر الحدود
من حيث انه مضاف الى الحد فيكون تحديد الحد المطلق تحديدا لحد الحد من حيث انه حد واما بالاعتبار
وهو تلك الاضافة فهو غني عن التعريف لان طبائع النسب معلومة عند العلم بالمنسوبات ورسم الحد بانه قول
يقوم مقام الاسم في الدلالة على الذات قال ولا بد في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون
لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله وما لم يجتمع المركب
ما هو مشترك وما هو خاص لم تتم للشيء حقيقته المركبة فغاية القول المركب من ذاتيات الشيء المميز له عن
غيره قد يكون متضمنا لكل ذاتياته وقد لا يكون مثل قولنا الانسان جسم ناطق فان الناطق لا يدل الا على التغذي
والنمو والحس والحركة الا بالالتزام ومن المعلوم ان مثل هذا التعريف ليس من قبيل الرسوم لان الرسم تعريف
الشيء بلوازمه واعراضه وهذا التعريف ليس الا بالذاتيات فاذن هذا التعريف حد ناقص واذا كان الحد

قد يكون تاما وقد يكون ناقصا فالحكم على الحد بوجوب اشتماله على كل الذاتيات يكون مستدركا ويقال بان
هذا النوع لا يسمى حدا وهو ناقص بالنقص عليه في حدوده ولا يسمى ايضا رسما بل هو قسم ثالث وحينئذ يستدرك ضبط
الكتاب وقوله يكون لا محالة مركبا من جنس وفصل فاعلم ان هذا الكلام مشهور والشيخ رجع عنه في
الحكمة المشرقية وقال ما معناه حكاية الفاظه اما المحدودات التي التركيب في معانيها ظاهر فهمنا ما يقال في
حقايقها من حقائق اجناسها وفصولها وهذا فانما يدل بها على ذواتها فاما الامور المركبة غير هذا النحو من
التركيب فقد نجد لها حدودا ولكنك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول اما انك تجد لها حدودا فلانك تجد
قولا شارحا لنفس مفهوم الاسم ومن مقوماته واما انك لا تجدها مركبة من اجناس وفصول فلان تركيبها ليس
من اجناس وفصول ويجب ان يتوقع من الحد ان يكون دالا على الماهية ومطابقا لمفهوم اللفظ ليس مأخوذا
من امور لازمة ولاحقة لمفهوم اللفظ وما عليك بعد ان تتعقل هذا ان لا يكون اورد جنسا وفصلا لا يكون
له جنس وفصل ومن الذي فرض عليك ذلك واما امثال هذه التركيبات فمثل حدنا الجسم المأخوذ مع البياض
فانك تحتاج ان يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض بما يعرف به ذاتيهما ويدل على وجود البياض فيها
للجسم فاذا فعلت ذلك فقد اكملت شرائط الدلالة على حقيقة الشيء واعرضت عنها الى نوعها بلوازمها كما والشأن
التركيبات التي من هذا القبيل كثيرة وربما يقع التركيب للشيء مع علة اما الفاعلية فمثل العطاء فانه اسم لفائدة
موهوبة بالفاعل واما المادة فمثل الغدوة فانها مثلا اسم لبياض متروك بموضع وهو جبين الفرس واما
والصورية فمثل الافطس فانه اسم للانف المقعر واما الغائية فمثل الخاتم فانه اسم لحلقة موهوبة بما هو كمال
لها وغاية من التحلي بها في الاصبع ويجب الان ان لا تنافس في الامثلة اذا انكشف جلية الحال فيها على
خلاف ما قلناه وربما يقع التركيب مع المعلولات مثل الخالق والرازق ونحو ذلك وقد يكون ضرب من التركيب
بين الاشياء لا على علل بعضها لبعض ولا معلولات فربما كانت متشابهة كتركيب العدد من الاحاد وربما كانت
مختلفة كتركيب الخلقة الملونة من السواد والبياض وربما كان التركيب بين اول بسايطها تقتضي استعدادا
تركيبا آخر معنوي اليها مثل التركيب لاجزاء السرير فانه لا يتم السرير بتركيب اجزاء الخشب ما لم يكن منها ترتيب
ومثل تركيب الاصول وهي الاجزاء البسيطة التي تركب منها المركب كالاسطقسات في الكائنات فانه لا يتم
الكائن منها بتركيب اجزاء الاسطقسات ما لم يكن هناك معها استحالة وامتزاج واذا صحبت كان
مثل ما اوردناه من الترتيب والاستحالة احد اجزاء المركب في المفهوم وان لم يكن جزءا ولا قائما بنفسه
بل كان من توابع الاجزاء الاول القائمة في انفسها وهذا الفصل الى هنا نقلناه بعبارة الشيخ انما نقلنا

يشتمل

ذلك لان بعض المتأخرين لما عثر على هذا الكلام اورد في كتابه وجعله استدراكا على كتاب الاشارات
ولو انصف لاعترف انه انما اخذه من الشيخ والسعادة حركته ولكن لا يستحق ان ينسبه الى نفسه لكن مما جاء
في الحكمة النبوية اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال واما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول
مركب الا بحده وركب في المعنى فاقول انا قد بينا ان من الحقائق ما يكون بسيطا ولا يكون لها شيء من الاجزاء
المقومات فاذن تعريفها انما يكون بلوازمها القريبة البينة فلا يخلو اما ان يكون المقصود بالتعريف هو ذات
تلك البسايط او كونها ذوات تلك اللوازم فان كان المقصود بالتعريف هو ذوات تلك البسايط فلا
يخلو اما ان يقع من تلك اللوازم انتقال الى تصور الذوات حتى يكون تصورها يوجب انتقال الذهن الى
تصور الذات التي لها تلك اللوازم فيكون هذا التعريف لو نحا بقوم مقام الحد وبالجملة يكون دالا على
معنى ذات الشيء بتوسط حال من احواله فلا يجب ان يقصر عن الدلالة على ذاته بتوسط الفاظ موضوعة
لمقوماته لانه لا افتراق بينهما في توصيل الذهن الى ذات الشيء وبالجملة فالغرض من الحد هو ان يحصل في
الذهن صورة مطابقة للامر في نفسه واذا كان الشيء في نفسه له ماهية مخصوصة ثم يكون لها لازم قريب حصل
التصور على هذا الوجه كانت الصورة الذهنية مطابقة للامر الخارجي فيكون القول الدال عليه حدا واما اذا
لم يقع به تنقل الى تفهيم الذات وانما يكون قصارى البيان فيه ان يعرف الشيء بما يتميز به عن غيره ولا يدري من نوف
ذاته الا على المعلوم من شبيهه وانه مخصوص بلوازم تلزمه واما حقيقته في ذاته فلا يعلم بذلك ولا يوقف عليها
وهي التي ينبغي ان تعلم حتى تعلم الماهية فهذا من قبيل الرسوم هذا اذا كان المقصود بالتعريف كون ذلك
البسيط هو ذلك اللازم كان ذكر تلك اللوازم بالقياس الى هذا المقصود حدا والحاصل انا ان شرطنا
في الحد ان يكون قولا دالا على اجزاء المحدود فالبسيط ليس له حد وان لم نعتبر ذلك بل اعتبرنا فيه ان يفيد تصور
حقيقة الشيء كما هي امكن ان يكون للبسايط حدود وقوله ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ان افاده معناه
الغرض من التحديد هو ان يحصل في الذهن صورة مطابقة لحقيقة الشيء وماهيته وذلك لا يحصل الا عند حصول جميع
الذاتيات في الذهن وكما ان الحقائق يكون اولا ثم يلزمها امتيازها عن غيرها فكذلك اذا ارتسمت في الذهن
يلزمها امتيازها عن غيرها فالطالب لتصور الماهية لا يكون مطلوبه بالذات هو ذلك الامتياز بل المطلوب
انتقاش النفس بكنه تلك الماهية ثم تلك الماهية ثم ذلك الامتياز يحصل على طريق التبعية وقوله فاذا
فرضنا ان شيئا من الاشياء له جنس فصلان ليسا وبانه يشير الى ان الماهية الواحدة ليس لها فصلان
ليساويا نهاية التحقيق وفي المشهور ان ذلك جائز فلو قدرنا جواز ذلك وجب ذكرها جميعا لان الذات انما

حصلت منهما فالاقتصار على احدهما لا يكون مفيد التصور الحقيقة كما هي وقوله لو كان الغرض من الحد
التمييز لكان قولنا الانسان جسم ناطق تمام حده له فاعلم ان هذا تصريح بان امثال ذلك لا تسمى حدودا
ولكنه سماها في رسالة الحدود حدودا ناقصة واعلم انه لو التزم ملتزم تسمية ذلك حدا لم يمكننا ابطال كلامه
الا بان يقول الحد هو الذي يفيد تصور ماهية الشيء وهذا غير مفيد كذلك فلا يكون حدا واذا كنا نحتاج في الرد
الى هذا الكلام لم يكن لما ذكره معنى انه لو كان الغرض من ذكر الحد هو التمييز بالذاتيات لكان قولنا الانسان
جسم ناطق تمام حده فايدة واعلم ان ادخال الماهيات في الحد كلام مشهور وليس بمحقق لانه قال في
الشفاء في نقل رسوم النوع فاذا قيل ناطق للانسان والملك الا باشتراك الاسم فالناطق الذي هو فصل مقوم
للانسان غير مقول على الملائكة واذا كان كذلك لم يكن المسمى الناطق جنسا للانسان والملك فلم يكن ادخال
الماهيات فصلا لتقسيم الحيوان الناطق الى الانسان وغيره محتاجا اليه وهم وتنبيه واذا كانت الاشياء التي
يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحصل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع
المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان تحد الا ان تطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد
واحد من المقومات المشتركة بينها اذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصل
وقد علمت ان الفصول اذا ازدادت على واحدة لا تحصى الا بكثرتها والحذف اذا كان الغرض من الحد ان يتصور
كنه الشيء وحقيقته كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعذر متعذرا ومهما ساه او ونسي ناسي اسم الجنس واتى
بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حدا وان استطيل صنيعه في تطويل الحد فليس هذا الا اي محدود كل
ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا احتاط فيه الواجب من الجمع والترتيب وكثير اما يقع
في الرسوم زيادة على الكفاية للتمييز وتستعمل الرسوم عن قريب ثم ان قول القائل الحد قول وجيز كذا وكذا
يتضمن بيانا لشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال امثال هذا في حده وامور غير اضافي خطا فقد ذكروا في كتبهم جليس ذكروه التقسيم
الغرض ان التحديد لما كان من شرطه ذكر كل المقومات استحال ان يكون للشيء اكثر من حد واحد وامتنع
تطويله وايجازه لان اسم الجنس القريب يدل على كل امور المقومات المشتركة بالتضمن ويتم الامر بعد
ذلك بايراد الفصول المقومة سواء كانت واحدة او كثيرة ولو انه ذكر بدل اسم الجنس حده كان ذلك
ايضا جايزا اذا راعى ما يجب رعايته من تقديم الجنس على الفصل والعام على الخاص قوله وكثيرا
ما يقع في الرسوم زيادة على الكفاية معناه ان الرسم يعرف الماهية بلوازمها واشارة ومهما كانت المعرفة

اكثر كانت المعرفة الى صفة اتم واعلم انه لم يجعل الزيادة نافعة دايما بل في الاكثر والسبب فيه ان من اللوازم ما
يتخصص الماهية بغير واسطة ومنها ما يكون بواسطة والذي لا يكون بواسطة امتنع ان يزيد على الواحد في الماهيات
البسيطة لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من الواحد فاذا عرف البسيط بلازمه القريب لم يحتج الى ان يكون
لعلم ساير اللوازم اليه مدخل في زيادة التعريف لان لزوم ساير اللوازم انما يكون بواسطة اللازم الاول فاستحال
ان يكون لها افادة في زيادة في المعرفة فاما في الماهيات المركبة وفي التعريف باللوازم البعيدة فلا شك
ان اللوازم الكثيرة اقوى في التعريف من اللازم الواحد فلذلك جعل الشيخ حكمه اكثريا قوله ثم قول
القائل الحد قول وجيز الى آخره اقول كون الشيء وجيزا او ... في ذلك يختلف باختلاف الاضافات
ثم الاضافات قد يكون مضبوطة وقد لا يكون فالاول مثل النصف الثلث والضعف فان ذلك للشيء يصفه
واحدا لا يحتمل ان يزداد او ينتقص والثاني كالكل والبعض والاضعاف والاجزاء فان جزء الشيء غير متعين
بل هو محتمل للزيادة والنقصان وكذلك الاضعاف والاجزاء واذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن ان يجعل الوجيز
جزءا من حد الحد لوجهين الاول وهو ان الحد امر غير اضافي والوجيز اضافي وتحديد ما لا يكون اضافيا بالاضافي
باطل الثاني ان الوجيز مع كونه اضافيا ليس من الاضافات المضبوطة المعلومة بل طبيعته مجهولة لانه ليس
للوجيز حد معين فلا جرم لا يجوز استعماله في التعريف الذي للحد اشارة الى ان الرسم واما اذا عرف الشيء بقول
مؤلف من اعراضه وخواصه التي يخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه واجود الرسم ما يوضع فيه الجنس
اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان ماش على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع
ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان عرف المثلث
بانه الشكل الذي زواياه مساوية لقائمتين فلم يكن رسمه الا للمهندسي التفسير تعريف الشيء بالخواص والعوارض
رسم لكن ليس كل رسم فانه يكون تعريفا بالخواص بل التعريف بالخاصة الواحدة ايضا رسم بل الحق ان تعريف
الماهيات البسيطة لا يمكن الا باللازم الواحد لما ثبت ان اللازم القريب للبسيط ليس اكثر من واحد عنده
واعلم ان ههنا بحثا لا بد منه وهو ان اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان
يكون مساويا وذلك اللازم مما لا يعرف الا بواسطة الملزوم الذي هو علة له فيتوقف معرفة كل واحد منهما
على الآخر وحله انا ناخذ من اللوازم ما هو اعم من الشيء ثم نقيد البعض بالبعض فيصير مساويا للشيء
ولا يلزم الدور مثاله انا اذا عرفنا الكيفية بانها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها و
لا نسبة ولا قسمة في اجزاء حاملها فكل واحد من قيود هذا التعريف اعم من الكيف فلا يكون العلم بها متوقفا

الرسوم

من العلم بالكيف ثم انها بعد يتحد بعضها بالبعض بغير تساويا للكيفية فاذا ذكرناها لتعريف الكيفية لم يلزم الدور
وهذا ما نوردته من فى التعريف وباقى الفصل ظاهر اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض فى تعريف
الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تحفظت بانفسها وقست على اشكالها ما فى غيرها من القبيح ان يستعمل فى الحد
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المناسبة
المعتادة واذا اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على
ما اريد به ثم يستعمل وقد يسهو المعرفون فى تعريفهم فيعرفون الشىء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج
بانه العدد الذى ليس بفرد وربما تعدوا هذا فعرفوا الشىء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هى الاسطقس
الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما خلطوا ذلك فعرفوا الشىء بنفسه كقولهم ان الحركة هى النقلة وان الانسان
هو الحيوان البشرى وربما تعدوا هذا فعرفوا الشىء بما لا يعرف الا بالشىء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فكقولهم
ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق فى الكيفية لا فى الكمية والكيف
والنوع وغير ذلك وانما يخالف المساواة واشكالها بانها اتفاق فى الكيفية لا فى الكمية والوضع وغير ذلك واما المضمر
فهو ان يجىء ما ينتهى تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشىء وان لم يكن ذلك فى اول الامر فمثال هذا الخطاء قولهم فى حد
الاثنين انه زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما اثنان ولا بد من
استعمال لفظ الاثنين فى حد الشيئين من حيث هما شيئان وقد يسهو المعرفون ايضا فيكررون الشىء فى الحد
ما لا حاجة اليه والضرورة اعنى الضرورة التى تتفق فى تحديد بعض الاضافيات والمركبات على ما يعلم فى غير هذا
الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم ان العدد هو كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد هى الكثرة بعينها وقول
بعضهم الانسان حيوان جسمانى ناطق والحيوان ماخوذ فى حده الجسم حيث يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة فيكونون قد كرروا وهذان المثالان بيانيان لبعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاول
محلل واعلم ان الذين يعرفون الشىء بما لا يعرف الا به فهم فى حكم المكررين للمحدود فى الحد التفسير يريد به انها
اذا عرفت تحفظت بانفسها وقست على سائر المواضع اشكالها والاشياء بها قال من القبيح ان
يستعمل فى الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة فاعلم ان المجاز كما ذكره فى كتاب النجاة هو الذى يطلق فى
الظاهر على الشىء والمطلق به عليه فى الحقيقة غيره كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار هو الذى اخذ للشىء
من غيره والاسم من غير ان ينقل اليه بالكلية وان كان فى الحال يراد به ذلك الشىء كقول القائل للارض ام البشر
ثم ه قال من القبيح ولم يحكم حكما جزما بان ذلك غير جائز لاجل ان الامور المدلول عليها بتلك

الالفاظ المجازية والغريبة ان كانت مستجمعة لشرائط صحة التعريف كان ذلك صوابا فى نفسه فلم يكن فى نفس المعنى
خلل ولكن من جهة ان يحوج الى الاستكشاف عن مفهوماته مرة اخرى كان قبيحا واعلم ان الغرض الاصلى من وضع
الالفاظ انما يعرف الالفاظ على معان يعرفونها ثم ان الناظرين فى العلوم يقفون على معان وامور لا يعرفها
واضعوا اللغات ويحتاجون الى استعمال تلك المعانى والبحث عنها فلا جرم يحتاجون الى وضع اسامى دالة عليها
ولما استحقوا وضع الاسامى ابتداء طلبوا اشد الاشياء مناسبة ومشابهة للمعنى الذى ارادوا تسميته ثم نقلوا
اسم ذلك المعنى المناسب الى ما ارادوا تسميته وذلك مثل ما ذكرنا فى اول هذا الكتاب من استعمال لفظ القوة فى
معان كثيرة على الترتيب الذى ذكرناه ثم بعد هذا النقل والتواطؤ يستعملون تلك اللفظة فى ذلك المعنى
فيكون ذلك كالنص الصريح ثم انه اشتغل بعد ذلك بذكر المواضع المشتركة بين الحد والرسم من اصناف
الخطاء والخلل ولم يورد ما يخص كل قسم منه وترتيبه على ما اقول المعرف به ان كان مغايرا للمعرف وكان اعرف منه
كان التعريف صحيحا وان لم يكن اعرف فاما ان يكون مساويا او كان اخفى وكلاهما باطلان ه اما المساوى
فكما يقال الزوج ما ليس بفرد واما الاخفى فهو على قسمين لان معرفة ذلك الاخفى اما ان يكون موقوفة على معرفة ذلك
المطلوب الذى هو اجلى او لا يكون فان لم يكن فهو مثل قولهم النار هى الاسطقس الشبيه بالنفس فان النفس و
ان كان اخفى من النار ولكن لا تعرفها ليس بالنار واما الموقوف فهو التعريف الدورى وهو على قسمين لان ذلك
الدور اما ان يكون بواسطة او لا بواسطة فالذى بواسطة مثل تعريف الاثنين بانه زوج اول وتعريف
الزوج بالمنقسم بالمتساويين وتعريف المتساويين بالشيئين وتعريف الشيئين بالاثنين والذى لا يكون بواسطة
مثل قولهم الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها اى واللامشابهة ثم تعريف المشابهة بانها اتفاق فى الكيفية هذا
اذا كان المعرف به مغايرا للمعرف اما اذا لم يكن مغايرا له فهو كما يقال الحركة هى النقلة واذا عرفت ذلك فنقول
اذا عرف الشىء بما هو اعرف منه كان التعريف صحيحا وبعد ذلك التعريف بالمساوى وهو اول درجات الخطاء
ويليه التعريف بالاخفى ويليه تعريف الشىء بنفسه وانما تاخرت هذه المرتبة لان ذلك الاخفى لما كان مغايرا للشىء
امكن من بعض الوجوه حصول العلم به متقدما على العلم بذلك المطلوب وحينئذ يصح ذلك التعريف فاما الشىء الواحد فانه
يستحيل حصول العلم به متقدما على العلم بنفسه فلهذا تاخرت هذه المرتبة ويلى هذه المرتبة تعريف الشىء بما لا يعرف
الا به وانما تاخرت هذه المرتبة عن تعريف الشىء بنفسه لان تعريف الشىء بنفسه يقتضى ان يكون العلم به متقدما
على العلم به بمرتبة واحدة واما البيان الدورى فانه يقتضى تقدم العلم به بمرتبتين فانا اذا جعلنا المشابهة معرفة
للكيف كان العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالكيفية ثم اذا جعلنا الكيفية معرفة للمشابهة يكون العلم بالكيفية متقدما

على العلم بالمشابهة فيكون العلم بالمشابهة متقدما على العلم بالمشابهة بدرجتين فيكون هذا ادخل في الاستحالة واعلم
ان الشيخ ذكر في توقيف الشي بما يساويه في المعرفة تعريف الزوج بانه الذي ليس بفرد وفيه نوع اشكال لان التقابل
بين الزوج والفرد تقابل العدم والملكة والملكة اعرف من العدم فحاصل التعريف حينئذ في المعرفة وايضا تحديد ان يكون
الفرد امرا وجوديا مقابلا للزوج لكن الموقوف للزوج ليس هو الفرد بل ما ليس بفرد وهو امر عدمي غير مساو للزوج في المعرفة الا
الا ان يقول قائل الفردية امر عدمي فاللافرادية سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهو الزوجية لكنا نقول فعند ذلك
لو عرفنا الزوج بانه الذي ليس بفرد يكون تعريفا للشي بنفسه لا بما يساويه في المعرفة فالمثال وان كان فيه هذا النوع من
البحث لكن لما لم يكن تحقيق الامثلة على المنطقي لم يكن ذلك قادحا في الغرض والمثال المطابق هو تعريف الاضافيات
بعضها بالبعض قوله وقد يسهو الواصفون فيكررون الشي في الحد الى آخره اقول ان تكرير المحدود في الحد اما
يكون لحاجة او ضرورة واما ان يكون لا لحاجة ولا ضرورة فاما ان يكون لا لحاجة ولا لضرورة فاما الذي يكون لحاجة او
لضرورة فاما الذي يكون لحاجة فهو في تحديد المركبات واما الذي يكون لضرورة فهو في تحديد الاضافيات اما الاول
فلانك اذا حددت الانف الافطس فيجب ان لا تاخذ فيه الانف [illegible] وتاخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت
فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق وليس هو العميق وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس
لكان الساق العميقة ايضا فطساء بل يجب ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس يكون
قد اخذت فيه الانف مرتين فهذا التكرير ليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السوال عن الافطس وحده
لم يكن هناك حاجة الى التكرير لكن المجيب احتاج الى هذا التكرير ليكون جوابه مطابقا للسوال فاما تحديد الاضافيات
فان ذلك انما يكون بذكر اسبابها كما سنعلم ولا بد وان يقع فيه التكرير كما اذا قلت الاب حيوان يتولد من نطفته
شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك فقولك من حيث هو كذلك تكرير لما مضى وهو ضروري لا يستقيم تعريف الاضافيات
الا كذلك واما الذي لا يكون التكرير في محل الحاجة والضرورة فانه لا يخلو اما ان يكون المكرر نفس
الشي او بعض مقوماته فاما تكرير نفس الشي فهو كما اذا قيل العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان الكثرة هي بعينها المجتمع
من الوحدات واما تكرير الداخل فمثل قولك الانسان حيوان جسماني ناطق فان الجسماني داخل في الحيوان فذكره
بعد ذكر الحيوان يكون تكرارا قوله وهذا المثالان قد نبينا بيان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة
ولكن الاعتبار يختلف معناه هذان المثالان ليس المحدود فيهما مكررا بل اجزاء الحد فيهما متكررة واما توقيف الشي
بنفسه او بما لا يعرف الا به فهو تكرير المحدود في الحد لانا اذا عرفنا الكيفية بانها المشابهة وعرفنا المشابهة بانها
اتحاد في الكيفية فكانا قلنا الكيفية هي ما به الاتحاد في الكيفية فظهر ان هذين المثالين وان كانا مثالين لتوقيف الشي بما

لا يعرف الا به في التكرير لكن الاعتبار مختلف فان في المثالين التكرير في اجزاء الحد وفي توقيف الشي بنفسه التكرير للمحدود
في الحد وهم وتنبيه انه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب من ذلك
ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا به وبين ما لا يعلم الشي
الا معه وما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محالة معلوما مع كون الشي معلوما ومجهولا مع كونه مجهولا وما لا يعلم الشي الا به يجب ان
يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم الاب مثلا ولا يعلم الابن ثم اذا علمت
الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب من التلطف وهو ان يقال الاب حيوان يولد له
من نطفته من نوعه من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التقييد شي يتبين بالابن والاغية جوازه ولا يلتفت
الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الآن ما اردناه من
الاشارة الى توقيف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى توقيف التركيب الموجه نحو التصديق التفسير
المتضايفان هما اللذان وجودهما معا لذاتيهما مثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور للواحد منهما لذاته ثبوت
الا عند ثبوت الثاني سواء كانا في الذهن او في الخارج فالمتضايفان اذن يعلمان معا وظن بعضهم انه يجب من ذلك
ان يكون كل واحد منهما معرفا للآخر وذلك باطل لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل ما اريد تعريفه فلو كان كل
واحد منهما معرفا للآخر لزم ان لا يكون العلم بواحد منهما مع العلم بصاحبه بل كل واحد يكون قبل صاحبه هذا خلف
فظهر ان معية العلم بهما ينافي كون احدهما معرفا للآخر ومن القبيح الفاحش ان يسال الانسان عن الاب فيقال
هو الذي له ابن فيقول العلم بالابوة والبنوة معا فلو كنت اعلم البنوة لما كنت احتاج الى السوال عن الابوة
بل الاضافيات انما تعرف باسبابها فيقال الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو
كذلك وعلى هذا الوجه لا يلزم منه الدور اصلا وقوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم
الجنس بالنوع فاعلم ان اول من ذهب الى ان المتضايفين يعرف كل واحد منهما بالآخر هو فرفوريوس صاحب
كتاب ايساغوجي وذلك لان ارسطو ذكر في رسم الجنس انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ثم
ذكر في رسم النوع انه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فلما نظر صاحب ايساغوجي في هذين
الرسمين ووجد كل واحد من الجنس والنوع ماخوذا في حد صاحبه حاول حيلة في دفع هذا التقدير وزعم ان الجنس و
النوع لما كانا اضافيين يعلمان معا فحينئذ يجب ان يكون كل واحد منهما معرفا لصاحبه لكنا قد بينا ان العلم بهما
لما كان معا استحال ان يكون احدهما معرفا للآخر واما الجواب عن ذلك الاشكال فهو ما قدمنا ان النوع قد
يراد به حقيقة الشي وماهيته وقد يراد به المعنى المضاف الى الجنس فالمعلم الاول حد النوع الاضافي بالجنس

وحد الجنس لا بالنوع الاضافي فعلى هذا اندفع الدور والله ولي التوفيق النهج الثالث في التركيب الخبري ق
اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن بصدده على ان نذكره هو التركيب
الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب فاما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني
والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيه صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك على الخبر واصناف
التركيب الخبري ثلثة اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس محمولا عليه مثاله قولنا
الانسان حيوان او ليس بحيوان والانسان ههنا يجري مجرى الشكل هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل
الحيوان ههنا هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب واما الثاني والثالث فيسمونهما الشرطي وهو ما يكون التأليف فيه
بين خبرين وقد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرنا بينهما لا على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر او
ليس كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه وهذا يسمى الشرطي المتصل والوضعي او على سبيل ان
احدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى الشرطي المنفصل مثال الشرطي المتصل قولهم اذا وقع خط على خطين
متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة فلولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه
مثال الشرطي المنفصل قولهم اما ان تكون هذه الزاوية قائمة او منفرجة او حادة فانا احذفنا اما وكانت
هذه قضايا بما فوق واعلم ان التفسير الشيخ رحمه الله الخبر بانه الذي يقال لقائله انه صادق او كاذب ومعلوم ان ذلك
لا يعرف ما لم يعرف حقيقة الصدق والكذب وهما لا يعرفان الا بالخبر فان الصدق هو الخبر المطابق للمخبر والكذب
هو الخبر الغير المطابق والتصديق هو المطابقة على هذه المطابقة والتكذيب انكار هذه المطابقة فاذا كان
التصديق والتكذيب ينتهي تحليل تعريفهما الى الخبر فلو عرفنا الخبر بهما كنا قد عرفنا الشيء بما لا يعرف الا به والذي يمكن
ان يقال في حله هو ان الشيء ربما كان اخفى من غيره من وجه واعرف منه من وجه آخر وعند ذلك يصح تعريف كل
واحد منهما بالآخر لكن من وجهين مختلفين ولا يلزم منه البيان الدوري وعند ذلك نقول الناس قد جرت
عادتهم انهم يقولون في بعض الاقوال لقائله صدقت او كذبت ولا يقولون ذلك في كل الاقوال وحينئذ يعرف
الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت او كذبت فيكون تعريف الخبر لا بحقيقة الصدق
والكذب بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيه او يقول هو الاولى ان الشيخ لم يذكر ذلك تعريفا
رسما للخبر وموقفا له بل ليذكر خاصة من خواصه ولازما من لوازمه والصحيح ان يقال الخبر هو القول الذي
يدل بصريحه على ثبوت شيء لشيء او ثبوت شيء لشيء او سلبها والحاصل ان يقول الدال على ثبوت شيء لشيء جزم خاص
ولو عرفنا مطلق الخبرية لزم الدور بل الحق ان ماهية الخبر غنية عن التعريف على ما قررناه في ساير الكتب قال الله

ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني الى آخره اقول الحاجة الى القول هي الدلالة على ما في النفس والدلالة
اما ان يراد لذاتها هي الاخبار واما لشيء آخر يتوقع من المخاطب فيكون منه والتي يراد لذاتها هي الاخبار لها
على وجهها واما غيره فيتحول كالتمني والترجي وغيرهما فانها كلها ترجع الى الاخبار والتي يراد لشيء يوجد من المخاطب
فاما ان يكون ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريد به الدلالة فيكون المخاطبة استعلاما او استفهاما وان
اريد فعل من الافعال ونقل من الافعال غير الدلالة فيقال انه من المساوي التماس ومن الاعلى امر ونهي ومن
الادون تضرع ومسئلة واذا عرفت ذلك فنقول ان ما عدا الخبر لا يكون محتملا للصدق والتكذيب بصريحها
فانك اذا قلت اعطني كتابا لم يكن ظاهره محتملا للصدق والكذب وان كان يفهم منه بقرينة الحال اخبار عن كونه
مريدا للكتاب به وذلك المفهوم يحتملها وهكذا القول في جميع الاقسام المعدودة قال واصناف التركيب
الخبري ثلثة اقول لان كل خبر فلا بد له من جزئين محكوم به ومحكوم عليه وهما اما ان يكونا قضيتين او لا يكونا
فان لم يكونا قضيتين كان انتساب احدهما الى الآخر اما بانه هو او بانه ذو هو ولكن كلما كان ذا شيء امكن
ان يشتق له منه اسم يحمل عليه بانه هو فلهذا لم يتعرض الشيخ للتفصيل واقتصر واعلم بنسبة الى الشيء بانه هو او
ليس هو وهو الحملي واما الذي يكون كل واحد من جزئيه خبرا وقد عزل بهما ما خرجا به عن الخبرية فلا بد وان يكون
بينهما نسبة وتلك النسبة اما اللازمة واما المعاندة فالاول هو الشرطي المتصل والثاني الشرطي المنفصل
واعلم ان تسمية القضية المتصلة بالشرطية مطابقة للغة الموضوعة فاما تسمية المنفصلة بذلك فعلى سبيل النقل
فانهم لما سموا المتصلة شرطية وكانت هي مركبة من خبرين نقلوا هذا الاسم الى كل خبر مركب من خبرين وان
لم يكن فيه شرط وجزاء فسموا المنفصلة ايضا شرطية لذلك وباقي الفصل ظاهر اشارة الى الايجاب
والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا سواء
كان موجودا في الاعيان او غير موجود فوجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي
وقت بل على ما يعم الموقت والمؤبد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزم الثاني المقرون به حرف الجزاء
ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا
ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او
اما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل ما يسلب هذا الانفصال والعناد
مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما منقسما بمتساويين التغير اذا قلنا الانسان حيوان

عنينا ان الذي يوصف بانه انسان ويميز من انه انسان سواء كان موجودا في الاعيان او ليس بموجود ممكن الوجود
او ممتنع الوجود وبعد ان يحصل بالفعل انه انسان من غير زيادة كونه دائما انسانا او غير دائم فذلك الشيء
موصوف بانه حيوان من غير بيان ان هذا الحكم ثابت فيه وقت مخصوص او بشرط مخصوص او بيان مقابل التوقيت
وهو الدوام او بيان مقابل التقييد وهي عدم الاشتراط واما الثابت في وقت مخصوص فهو اما معين كما يقال القمر
منكسف او غير معين كما يقال الانسان متنفس واما الثابت بحسب قيد مخصوص كما يقال كل ابيض فهو ذو لون مفرق
للبصر فان هذا المحمول ثبوته مشروط بثبوت الابيضية واما مقابل الموقت فهو الدائم اما لم يزل ولا يزال كقولنا
الله حي او ما دام موجودا لذات كقولنا الانسان حيوان واذا عرفت الموقت والمقيد وما يقابلهما فنقول
كل تلك الاقسام مشتركة في ثبوت المحمول فيها للموضوع فان الدائم والموقت والمطلق والمقيد يتشاركون في
اصل الثبوت واما اختلافها ففي امور وراء نفس الثبوت والمفهوم من قولنا الانسان حيوان ثبوت الحيوانية
للانسان اعني القدر المشترك من غير تعرض لشيء من خصوصيات تلك الاقسام واعلم انا اذا قلنا الانسان
حيوان فقد يراد به ماله وصف الانسانية بالفعل حال هذا الحكم وقد يراد به معنى اعم من ذلك وهو الذي له وصف
الانسانية سواء كان ذلك قبل هذا الحكم او معه او بعده او دائما او في وقت او مطلقا او بحسب قيد والفرق
بين الامرين انك اذا قلت كل نائم مستيقظ فهذا باطل على المفهوم الاول وصحيح على المفهوم الثاني لان الاول
معناه ان الذي له وصف النائمية له وصف المستيقظية حال كونه موصوفا بالنائمية وهو باطل واما
المفهوم الثاني لان الاول معناه ان الذي له وصف النائمية سواء كان قبل هذا الحكم او بعده او معه له ايضا
وصف المستيقظية وذلك صحيح حسن لكن المتعارف في العادات واللغات هو الاول وان كان الذي يحتمله
نفس مفهوم اللفظ هو الثاني لانا اذا قلنا الانسان عنينا ماله الانسانية وذلك الاعم ماله الانسانية
حال الحكم عليه بذلك او قبله او بعده ولما كان المتعارف تخصيص الموضوع بماله الوصف الذي جعل موضوعا
حال الحكم عليه لا جرم ترك الشيخ ذلك التفصيل في جانب الموضوع قال والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان
ليس بحيوان وحاله تلك الحال يعني كما ان الايجاب لا يقتضي الا ثبوت المحمول للموضوع سواء كان ذلك الثبوت
دائما او مقيدا او موقتا فكذلك السلب لا يقتضي الا سلب المحمول عن الموضوع سواء كان ذلك السلب دائما
او موقتا او مقيدا قال والايجاب المتصل الى آخره اقول المتصلة على قسمين لزومية واتفاقية فاللزومية
ما يكون التالي لازما من لوازم المقدم مثل وجود النهار فانه لازم لطلوع الشمس واما الاتفاقية فما لا يكون
كذلك مثل قولك ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فهي وان صدقت فليست ناهقية الحمار لازمة لناطقية الانسان

بل هذه المصاحبة اتفاقية لا يقتضيها طبيعة المقدم والتالي وقوله من غير زيادة شيء آخر يريد ان المفهوم
من قولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لزوم وجود النهار لطلوع الشمس كيف كان ذلك اللزوم
سواء كان دائما او موقتا او مقيدا قال والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا
ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود اقول الاعتبار في كون المتصلة موجبة او سالبة بثبوت
اللزوم لا بثبوت اللازم والملزوم فاذا قلت ان لم يكن هذا الشخص حيا لم يكن عالما فقد اثبت اللزوم
بين نفي العالمية ونفي الحيية لا جرم كانت القضية موجبة وان كان كلا الجزئين اعني اللازم والملزوم عدميين واما
اذا رفعت اللزوم فالمتصلة سالبة وان كان كلا الجزئين ثابتين فانك اذا قلت ليس اذا كان الرجل عالما فهو
اسود فقد رفعت اللزوم بين العالمية والاسودية لا جرم كانت القضية سالبة وان كان كلا جزئيها ثبوتيين
فظهر ان العبرة في ايجاب المتصلة وسلبها بثبوت اللزوم وعدمه فقط قال والايجاب المنفصل الى آخره
اقول الاعتبار في ايجاب المنفصلة وسلبها بثبوت العناد وسلبه فان كان العناد ثابتا فالمنفصلة موجبة
سواء كان ذلك العناد بين سلبين او بين ثبوتين او بين ثبوت وسلب وان لم يكن العناد ثابتا كانت المنفصلة
سالبة كيف كان الجزءان واعلم ان الشيخ لم يثبت للمنفصلة مقدما وتاليا وذلك لانه ليس لاحد جزئي
العناد تقدم وترتيب بالطبع بل يصح جعل اي واحد منهما كان مقدما وتاليا واما المتصلة فليست كذلك بل المقدم
فيها قد يكون مقدما بالطبع وكذلك التالي فلذلك اثبت الشيخ للمتصلة مقدما وتاليا ولم يثبتهما للمنفصلة ص
اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة
واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم فيه اعني الايجاب
والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا الانسان
في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين يوجب
تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فليطلب من صناعة النحو فلا نخلطها
بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم وكميته موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين
ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس
ولا واحد من الناس بجماد وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة
جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس كاتبا او ليس كل انسان
بكاتب فان نحولهما واحد وليس لمعان في السلب واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام

على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام موقع كل الا ترى انك قد تقول
الانسان عام ونوع ولا يقول كل انسان عام ونوع ويقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان
عام ونوع ويقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي ذكره
او عرف حاله فيقول الرجل ويعني به واحدا بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا
مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين وشيء بحسب الفارسية الكلي
السالب التفسير اعلم ان القضية الحملية موضوعها اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فالقضية تسمى
مخصوصة وهي اما موجبة مثل قولك زيد كاتب او سالبة مثل قولك زيد ليس بكاتب وان كان الموضوع كليا
فاما ان يكون كمية الحكم مبينة او لا يكون فان لم يكن فهي المهملة كقولك الانسان في خسر الانسان ليس في خسر
وان كان مبينة تسمى محصورة فاما ان يكون على الكل او على البعض فالاول كلية والثاني جزئية وسواء كانت
موجبة او سالبة وليس في عبارة هذا الفصل تعقيد الا في قوله عند ما يشرح الجزئية وان كان انما يعني ان الحكم
في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية يريد بذلك انك اذا قلت بعض الناس
كاتب فسواء ذكرت ان البعض الآخر كاتب او ليس بكاتب او لم تذكر ذلك فان القضية جزئية وقوله في
مثال السالبة الجزئية ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان فحواهما واحد وليس ايهما
السلب يريد به ان قولك ليس بعض الناس بكاتب يفيد السلب عن البعض صريحا واما اذا قلت ليس كل
انسان كاتبا فهو يدل على سلب كلية الحكم وسلب الكلية ليس هو السلب الكلي فان سلب الكلية يصدق مع
الايجاب الجزئي ثم ان الكل من حيث هو كل مغاير للآحاد الداخلة فيه فلا جرم كان قولنا ليس كل انسان بكاتب
ليس صريحا في نفي الكتابة عن البعض بل ذلك يلزم منه ويفهم منه على طريق الضرورة وهذا هو المراد بالحركة
ه قال واعلم انه وان كان في لغة العرب الى آخره اقول ان الكلي شيء حقيقة وماهية وهي مغايرة
للكل مايعرض لها فالفرسية مثلا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا موجودة على ان يكون
ذلك داخلا في مفهوم الفرسية بل هي من حيث انها فرسية هي فرسية فالواحدية صفة تنضم الى الفرسية فيكون
الفرسية مع تلك الصفة واحدة فهي بشرطها انما تجدها يطابق اشياء كثيرة يكون عامة ومن حيث تجعلها مع
خواص واعراض تجعلها مشارا اليها يكون خاصة والفرسية في نفسها فرسية يدل عليه ان المفهوم من الفرس
لكان هو المفهوم من كونه واحدا او كثيرا لامتنع حمله عليهما ولكان قولنا الفرس واحد او لا واحد مكررا
وقولنا الفرس فرس او ليس بفرس ومعلوم انه ليس كذلك فان سئلنا عن الامر بطرفي النقيض مثلا

جنسين

هل الفرسية واحدة ام لا كان الجواب السلب لا على ان يكون السلب بعد بل على ان يكون قبل اي لا يقول
الفرس من حيث هو فرس ليس كذا بل ليس الفرس من حيث هو فرس كذا وان سئلنا عنها بموجبتين لا يخلوا
اللازمة منها مثل ان يقال هل الفرس واحد او كثير لم يجب ان يعين الواحد منهما وبهذا يظهر الفرق بين
ما اذا كانت المسئلة عن طرفي النقيض وبين ما اذا كانت عن الموجبتين اللتين في قوة النقيضين لان
الموجب الذي هو لازم السالب معناه اذا لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بالموجب
الذي يلزم سلب الاول لكن ليس اذا كان موصوفا به كان هو هو فاذا جعلنا موضوع الفرس هو نفس الفرس
وقيل واحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانه من حيث هو فرس شيء مغاير لهما واما انه هل يوصف بانه واحد
او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة موصوف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الوصف لانا اذا نظرنا اليه من
حيث هو فرس فيجب ان لا يشوبه بالنظر الى شيء خارج عنه حتى يصير النظر نظرين نظرا اليه من حيث هو هو
ونظرا الى الواحد واذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية لا يغاير التي في عمرو ولا يلزم منه ان
يقال فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لانا عنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية
انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء خارج عنها وليس اذا كانت الغيرية خارجة عن ذاتها وجب ان تكون
الوحدة داخلة فيه بل هي ايضا خارجة عنها كما بيناه فقد تحقق ان الانسانية من حيث هي هي مغايرة
للعموم والخصوص فاعلم الآن ان الماهية قد تسمى بالطبيعة وقد يقال لها ايضا الطبيعة النوعية واذا عرفت
ذلك فنقول الماهية اما ان ينظر اليها من حيث هي هي او من حيث هي عامة او من حيث هي خاصة والالف
واللام مستعملان في المعاني الثلثة فاما انهما قد يستعملان للدلالة على الماهية فلانك اذا قلت الانسان
عام ونوع لم يكن الالف واللام هنا للعموم والا لكان معناه ان كل واحد مما يقال له انسان فهو عام
ونوع ومعلوم ان ذلك كاذب وايضا اذا قلت الانسان هو الضحاك فمعناه ان لا ضاحك الا الانسان
ولا يجوز ان يكون المراد به انه لا ضاحك الا كل واحد من الناس لان ذلك يفيد اقتصار الضاحكية على
كل واحد واحد من الناس واقتصار الحكم على الشيء يمنع من ثبوته لغيره فقولك لا ضاحك الا كل واحد واحد
من الناس يوجب اقتصار الحكم على كل واحد واحد وعدم اقتصاره عليه وذلك محال متناقض فظهر ان المراد
من قولك الانسان هو الضحاك ليس الا قصرها على الماهية والالف واللام هنا لتعريف الماهية واما
استعمال الالف واللام في العموم فكما اذا قلت الانسان ناطق واردت به ان كل انسان كذلك
واما استعمالهما في الدلالة على الشخص فهو كما اذا جرى ذكر رجل معين ثم تقول اقبل الرجل وتريد به ذلك

لازم ٢

الذي جرى ذكره ويسمى ذلك لترتيب المعهود السابق وعند هذا يكون القضية محصورة واعلم ان الالفاظ الدالة
على كمية الحكم يسمى سورا فالدال على كلية الثبوت مثل كل والدال على جزئية الثبوت مثل بعض والدال على
كلية السلب مثل لا واحد ولا شيء وهيچ بالفارسية والدال على جزئية السلب مثل لا كل ولا بعض واما لا واجوز
فانهما يستعملان لتاكيد الكلية وبالله التوفيق ٥ اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل لا يوجب
التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة ما يصلح ان يوخذ كلية ويصلح ان يوخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا
يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي علينا بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان يكون
عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوخذ كلية وهنالك يصدق جزئية ايضا فان
المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يوخذ جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بها
جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق
فليس اذا احكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان تصريحه في قوة
الجزئية فلا مانع ان يصدق كلية التفسير اعلم ان اللفظ الدال على الماهية فقط لا يفيد التعميم لانه لو افاده
لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والاولان باطلان لان الانسان مثلا ليس هو العموم ولا العموم جزء
منه والثالث ايضا باطل لان العموم غير لازم لها والا استحال ان يكون الشخص الواحد انسانا فان
اللفظ الدال على الماهية لا يدل على العموم والكلية اصلا وليس يدل ايضا ولا على الخصوص بالمطابقة
والتضمن لكنه يدل عليه بالالتزام لان الحكم لا يثبت للماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها والا لما
كان ثابتا لها ولما كان الثبوت في بعض الافراد لازما للثبوت في الماهية واما الثبوت في كل الافراد
فليس من اللوازم لصدق الحكم في الماهية لا جرم صار اللفظ الدال على ثبوت المحمول للماهية في قوة ما
يدل على الثبوت لبعض افرادها فجعلت المهملة في قوة الجزئية واعلم ان الصدق الجزئي لا ينافي الصدق
الكلي فاذا قلنا بعض الناس ناطق فلو دل على ان البعض الاخر ليس كذلك لم يكن تلك الدلالة بالمطابقة
او التضمن لان ثبوت الناطقية للبعض ليس هو عين سلبها عن البعض الاخر ولا متضمنا به ولا ايضا
بالالتزام لان ثبوت الناطقية للبعض لا يوجب سلبها عن البعض الاخر والا لاستحال ان يصدق
القضية كلية فثبت ان الدال على الحكم الجزئي لا يدل على ان الحكم في الباقي بالخلاف اشارة
الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقلت دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا فقد

حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقلت ليس البتة اما
ان يكون النهار واما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب
واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون
فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الكائن الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت
ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب التفسير كما ان الاعتبار
في السلب والايجاب في المتصلة والمنفصلة بالحكم لا بالمحكوم عليه والمحكوم به كذلك الاعتبار في كلية الانفصال
والاتصال بكلية اللزوم والعناد لا بكلية اللازم والملزوم وكذلك القول في المتعاندين فاذا قلنا كلما كان
بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية لان اللازم والملزوم ان كانا جزئيين الا ان اللزوم
بينهما كلي فانه لا ينفك بعض الحيوان انسانا في حالة من الحالات ولا في وقت من الاوقات الا وهنالك يكون بعض
الحيوان ناطقا وهكذا القول في جانب المنفصلة واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الاهمال والحصر في المتصلة و
المنفصلة فان كان هناك لفظ يدل على كلية الحكم او جزئيته فالشرطية محصورة والا فهي مهملة والذي يجب هنا في هذا الموضع
تلخيص المفهوم من الكلية والجزئية في المتصل والمنفصل فالكلي الموجب المتصل مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وليس معناه تعميم المراد فقط حتى يكون معناه ان كل مرة يكون الشمس طالعة فالنهار موجود فانه يجوز ان
يكون المقدم امرا ثابتا ولا يكون له تكرر ولا عود اذا قلنا كلما كان الله عالما فهو حي بل معناه تعميم
الاحوال وهو انه لا يفرض حال من الاحوال ولا شرط من الشروط يعتبر فيه طلوع الشمس الا ويحقق معه وجود
النهار واذا ثبت ان المراد بكلية الاتصال لزوم التالي للمقدم عند كل الشرائط والاحوال فلنعتبر
تحقيق صدق الكلية في الاتفاقية واللزومية اما الاتفاقية فالمهملة فيها يكون بينه الصدق فانك اذا قلت
ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق دل ذلك على موافقة صدق الجزئي كان بينا فاما الكلية وهي القول كلما
كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ينقسم على وجهين احدهما انه كلما كان ما يفرض انسانا يجب ان يكون ناطقا
وكلما كان ما يفرض حمارا ان يكون ناهقا وذلك بين الصدق والثاني من جهة السور ومعناه انه كلما
حصل في الخارج انسان وكان ناطقا فقد حصل في الخارج الحمار الذي هو ناهق وهذا ليس بيقين ولا يوجب
اذ لا يمتنع ان يكون وقت من الاوقات يوجد فيه الانسان ولا يوجد فيه الحمار اصلا ففي مثل ذلك الوقت
يكون هذه القضية الكلية كاذبة على هذا التفسير واعلم ان موافقة المقدم للتالي هنا في الصدق لا يوجب
موافقتهما في الكذب لان تلك الموافقة ليست لزومية اذ ليس بين القضيتين ملازمة لا في جانب الصدق

ولا في جانب الكذب ولا ايضا اتفاقية لان الاتفاقي هو الذي يطابق وجوده وجود الآخر وما لا وجود له امتنع
ان يطابق وجوده شيئا آخر ولانه لو لزم من موافقة القضيتين في الصدق موافقتهما في الكذب بطل قياس
الخلف لان الخلف هو ان يؤخذ نقيض الصادق ويضم الى صادق آخر فلو لزم من موافقة الصادقين في
جانب الصدق موافقتهما في جانب الكذب استحال ان تضم الى الكاذبة صادقة فما كان يتم اتيان الخلف
فاما المتصلة اللزومية فمعنى الكلية فيها ان يكون التالي يتبع كل وضع للمقدم في كل الاحوال مع كل الروابط
ثم تلك الشرائط قد يكون ممكنة الحصول في نفس الامر وقد يكون ممتنعة الا ان فرض وجودها يوجب فرض وجود
آخر فانك اذا قلت كلما كان هذا انسانا عديم الحس والحركة فهو ليس بحيوان فكون الانسان عديم الحس
والحركة امر محال ولكن لزوم عدم الحيوانية لذلك امر صادق وكان العبرة في سلب الاتصال وايجابه وكليتها
وجزئيتها ليس لاجل ثبوت هذه الاحوال في المقدم والتالي فكذلك ليس صدق اللزوم لاجل صدق المقدم
والتالي واذا قلت كلما كانت الخمسة زوجا فهي تنقسم بمتساويين صدقت وان كان المقدم في نفسه ممتنع الوجود
فظهر ان الاحوال التي يمكن فرضها للمقدم قد يكون ممكنة في الوجود وقد يكون ممتنعة واذا عرفت ذلك فنقول المتصلة
اللزومية انما تصدق كلية اذا شرط فيها ان يكون المقدم واقعا على النحو الذي يمكن ان يقع عليه مثلا قولنا كلما
كان هذا انسانا على النحو الذي يمكن وقوعه عليه فهو كذا وما دام لم يعتبر هذه الشريطة فان اللزومية لا تصدق
كلية فانه اذا ضم الى الانسانية شرط عدم الحس والحركة لا يلزم ان يكون حيوانا واذا ضم الى الاثنينية شرط
الفردية لا يلزمها الانقسام بالمتساويين بل عدم ذلك فظهر ان اللزومية كيف تصدق كلية اما المتصلة الموجبة
الجزئية فان كانت الكلية تصدق معها فالكلام فيها ما مضى وان لم تصدق الكلية معها فالاتفاقية كقولنا
قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة واللزومية انما تصدق اذا كان المحمول واجب الثبوت لبعض
افراد الموضوع ومسلوبا عن البعض الآخر فاذا وجد طبيعة ذلك الموضوع في العقل كان ذلك المحمول ممكنا له
مثاله بعض الحيوان بالضرورة انسان وبعضه بالضرورة ليس بانسان لكن الحيوان اذا وجد في العقل عما عداه
وحده طبيعة محتملة من غير وجوب ولا امتناع للانسانية فاذا قيل قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان
لزوما لم يكن يصدق القضية واما السالبتان فيمكنك ان تعرف حالهما من الموجبتين اما المنفصلات فلنورد
منها بابا لبيان الحقيقية فاذا قلنا ليس البتة اما كذا واما كذا صدق ذلك في ثلثة احوال الاول اذا وجب
اجتماعهما على الصدق مثل قولك ليس البتة اما ان يكون الانسان حيوانا واما ان يكون ناطقا الثاني اذا
وجب اجتماعهما على الكذب مثل قولك ليس البتة اما ان يكون الانسان حجرا او جمادا الثالث اذا لم يجب

الاجتماع لا على الصدق ولا على الكذب ولكن لا يكون بينهما منافاة ولا يقتضي ثبوت احدهما انتفاء الآخر
مثل قولنا ليس اما ان يكون الانسان موجودا او الخلاء وان كان الحق في نفسه عدم الخلاء واما الحكم بالموجبة
فلقائل ان يقول كيف يصدق ان يقال قد يكون اما كذا واما كذا وليس ذلك كاذبا دائما والمعاندة بين
الحقيقيتين ان كانت ثابتة امتنع زوالها فنقول انه ربما كانت الاقسام بحسب القسمة ثلثة او اكثر فما لم يلتفت
الى الروابط ما شاء مثل ان الجهات ثلث ثم فرض انه لم يكن ذلك حتى يوم بقي الاقسام اثنين فاعتبر هذا الشرط
يكون قسمين فيكون العناد عند هذا الشرط تاما بين القسمين حتى ان ايهما ثبت ارتفع الآخر وايهما ارتفع ثبت
الآخر فهذا كلام مختصر في تعريف هذه القضايا ولا يليق بهذا الشرح اكثر مما ذكرناه اشارة الى تركيب
الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى
الاجزاء البسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط اولا لان انحلال الحملية
اما ان يكون في جزءين بسيطين كقولنا الانسان حي او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت متحرك
او متنقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل
عليه بلفظ واحد التفسير ان الشيء لا يلزم غيره الا عند حصول الملزوم فان المعقول من اللزوم ثبات
وجود اللازم لوجود الملزوم وذلك لا يعقل الا بعد حصولهما ولما استحال الحكم باللزوم الا اذا فرض للملزوم
وجود وللازم وجود فيكون كل واحد من جانبيه متضمنا الخبر اما عن ثبوته او انتفائه او عن ثبوت غيره له او
انتفائه عنه فظهر ان الشرطيات لا يتركب اول تركيبها عن البسائط بل المفردات تصير قضايا حملية ثم تتركب
فيصير شرطيات ثم ان الشرطيات قد يتركب مرة اخرى فيحصل من الشرطيتين شرطية اخرى وهكذا الى ما لا نهاية
له ولما كانت الشرطيات انما تتركب عن الحمليات وجب ان يكون انحلالها اليها واما الحمليات فانها
تنحل الى البسائط او ما في قوتها لان الحملي هو القول الدال على نسبة امر الى امر فان كان الموضوع شيئين
فاما ان يكون كل واحد منهما مقصودا بالاخبار عنه او يكون المجموع هو المقصود وبذلك فان كان الاول
لم يكن الخبر خبرا واحدا بل خبرين وان كان المجموع هو المقصود بالاخبار عنه فالمجموع من حيث هو كذلك
شيء واحد كان الموضوع في القضية الواحدة شيئا واحدا وكذلك القول في المحمول اشارة الى
العدول والتحصيل ربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كما يقال زيد هو غير بصير ويعني بغير
البصير الاعمى او معنى اعم منه وبالجملة ان يجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه
فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا

كما يقول زيد ليس غير بصير ويجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى
الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق مثلا الثالث لفظا
ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وقد [illegible] ان
يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد
دبيراست وهذه اللفظة تسمى رابطة فاذا دخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا
فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول
فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف ذلك في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير
فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول و
القضية التي محمولها هكذا التي تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا فاللا
العدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل
فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس على المنطقي بيانه بل على اللغوي بحسب لغته
لغة وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف ما كان
فالقضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يكون الا على ثابت متصور الوجود او وهم [illegible]
عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير ثابت كما كونه غير ثابت واجبا او غيره وجب
التفسير الايجاب هو اثبات الحكم والسلب رفع الحكم والاعتبار في ايجاب القضية وسلبها بثبوت الحكم
وسلبه لا بثبوت المحكوم به والمحكوم عليه او سلبهما واذا حكمت على الشيء بكونه موصوفا بوصف عدمي
كان الحكم ثبوتيا ايجابيا الا ان المحكوم به عدمي كما انك اذا سلبت وصفا ثبوتيا عن موضوع ثبوتي كانت
القضية سالبة لارتفاع الحكم وان كان الطرفان ثبوتيين وهذا كما ان المتصلة متى اثبت اللزوم كانت
موجبة وان كان الجزآن عدميين ومتى رفعته كانت سالبة وان كان الجزآن ثبوتيين وعند ذلك يسهل الاطلاع
بحقيقة العدول والتحصيل فان اللفظ الدال على شيء ثبوتي اذا انضم اليه حرف السلب صار ذلك اللفظ
المركب دالا على ما يقابل ذلك المعنى الثبوتي مثل اللابصير وغير البصير ثم اذا حكم على شيء بالاتصاف بذلك
الوصف كانت القضية موجبة وان سلب ذلك كانت القضية سالبة قال ويجب ان يعلم الى قوله والثانية
داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول اقول ان كل خبر فلابد فيه من شيء هو المخبر عنه ومن شيء
آخر هو المخبر به ومن نسبة لاحدهما الى الآخر اما بالثبوت واما بالسلب فاللفظ الدال على المخبر عنه

هو الموضوع والدال على المخبر به هو المحمول والدال على النسبة التي لاحدهما الى الآخر هو الرابطة ويجب
ان يعلم ان المحمولات على قسمين منها ما يتضمن الدلالة على الرابطة ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو
الكلمات والاسامي المشتقة لانا بينا ان الاسامي المشتقة والكلمات مشاركة في كونها دالة على معان
ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل على ثبوت الكتابة لشيء ما
وذلك هو النسبة الحاصلة بين الكتابة وبين موضوعها وهي محلها فاذا كانت النسبة احد الامور الداخلة
في مفهومات الاسامي المشتقة والكلمات لا جرم لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على تلك
النسبة بل انما يكون محمولة بانفسها من غير حاجة الى لفظ مفرد يدل على تلك النسبة بل انما كان كذلك
حتى انه لو صرح بذكر اللفظ الدال على تلك النسبة كان ذلك تكرارا من غير فائدة فان قيل اذا قلنا
الانسان كاتب فللانسان مفهوم مغاير لمفهوم الكتابة واذا تغاير المفهومات فلا بد وان يكون انتساب
احدهما الى الآخر زائدا على مفهوميهما فيستدعي لفظا ثالثا فنقول اولا هذا باطل بالكلمة فانها محمولة بنفسها
مع ان ما ذكرتم فيه حاصل وايضا فلان النسبة وان كانت مغايرا لمفهوم الموضوع لكنها منتسبة اليه
لذاتها فكذلك يكون النسبة داخلة في مفهوم يكون منتسبا الى الموضوع لذاته واما اذا كانت المحمولات اسماء
جامدة فهناك لا بد من اللفظ الدال على تلك النسبة فان تلك النسبة اذا كانت معنى ثالثا مغايرا
للموضوع والمحمول لا جرم وجب افرادها بلفظ يدل عليها اما مصرحا واما مقدرا فظهر بهذا ان القضايا
ما يكون ثنائية بالطبع ويمتنع جعلها ثلاثية ومنها ما يكون ثلاثية بالطبع ويمتنع جعلها ثنائية وانه ليس
الامر على ما يظنه الظاهريون من ان الثنائية هي التي لم يذكر الرابطة فيها لفظا حتى لو صرح بها صارت
ثلاثية واذا عرفت ذلك فنقول اما الثلاثيات فالعدول فيها يتميز عن التحصيل لان الرابطة
ان كانت متقدمة على حرف السلب دلت على انتساب ما بعدها الى الموضوع مثلا اذا قيل زيد هو غير
بصير فصيغته هو دالة على انتساب ما بعدها اثبات الغير البصير الى زيد وان كان السلب متقدما على
الرابطة دل ذلك على ارتفاع الارتباط فكانت القضية سالبة وربما يضاعف حرف السلب ويكون احدهما
متقدما على الرابطة والثاني متأخرا عنها وبسبب تقدم الاول عليها يصير سالبة فلاجل ذلك يقال
لمثل تلك القضية سالبة معدولة واما الثنائية فذلك لا يتميز الا بالنية او لاجل الفاظ مختصة بالعدول
واخرى بالسلب والاشبه ان يكون ليس للسلب وغير ولا للعدول واعلم ان قول الشيخ يقال زيد كاتب وقد [illegible]
ان يقال هو كاتب فيه نظر لان الكاتب من الاسامي المشتقة وقد بينا ان امثالها يكون محمولة بغير الرابطة

وكذا هو

ولا حاجة بها الى اللفظ الدال عليها وقد صرح بذلك في الحكمة المشرقية فقال ولما اذا كانت القضية غير ثلاثية
انما هي ثنائية فقط لم يذكر فيها الرابطة استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاقا يتضمن الدلالة على نسبة
فلعله تساهل في هذا الكتاب لان غرضه ههنا تعريف حال العدول والتحصيل لا تحقيق التمييز بين الثنائيات
والثلاثيات والكلام فيه ليس بمقصود وبحيث غير مقصود ومع ذلك فالتحقيق ما ذكرناه قال والقضية
التي محمولها مكمل ليس معدولة وتسمى غير محصلة وقد يعتبر ذلك من جانب الموضوع ايضا اقول القضية
كما انه قد يكون معدولة لان محمولها غير محصل فقد يكون ايضا كذلك لان موضوعها غير محصل وقد يكون ايضا كذلك
لان موضوعها ومحمولها غير محصل وقد يكون ايضا كذلك لان موضوعها لانه كامرح الحكم به على شيء وهو المحمول
مع الحكم عليه وهو الموضوع واعلم ان بعض الناس لما حاول الفرق بين السالبة والمعدولة قال المعدولة
يدل على عدم امر عن شيء من شانه ان يكون موجودا لذلك الشيء حتى ان غير البصير بازاء الاعمى فالبصير وهو القول
لقوة الابصار هو الملكة وعدمه عن المحل الذي من شانه ان يكون له ذلك هو العدم المقابل له لان من شرط
المتقابلين اتحاد المحل ومن الناس من زعم ان المعدولة اعم من ذلك فقال المعدولة يدل على عدم امر
عن شيء من شانه ان يكون لذلك الشيء اما بحسب شخصه ونوعه لكنه يمكن بحسب جنسه وهو الحيوانية فان الحيوان
من حيث هو حيوان يصح عليه ان يكون بصيرا واما بالتفسير الاول فانه لا يصح ان يقال للشيء هذا الحيوان انه
غير بصير فقوله المعدولة يدل على العدم المقابل للملكة يريد به التفسير الاول وقوله او على غيره يريد به
التفسير الثاني وقوله حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط مثال للمذهب الاول جدا وهو العدم
المقابل للملكة وقوله او على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو طبعا مثال للمذهب الثاني وقوله او ما هو اعم
من ذلك اشارة الى ان اصحاب المذهب منهم من اعتبر ان يكون العدم عدم امر من شانه ان يكون للموضوع
اما بحسب نوعه او جنسه القريب ومنهم من لم يشترط الجنس القريب ايضا بل اكتفى بان يكون ذلك ممكنا له اما بحسب
او جنسه القريب او جنسه البعيد فعلى هذا من اشترط الجنس القريب جوز اطلاق الغير البصير على الحيوان العديم
البصر بالطبع لان البصر ممكن له بحسب انه حيوان وهو الجنس القريب ولكنه لا يجوز ان يقال للجماد انه غير بصير
لان الجماد لا يمكنه البصر بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسمية واما من لا يشترط الجنس القريب
فهو صحيح ذلك ايضا فهذا تفصيل هذه المذاهب والكلام عليها من وجهين الاول ان المنطقي يجب عليه ان يبحث عن
اختلاف حال القضية في سلبها وايجابها باختلاف حال جزئي الرابطة والسلبية تقدم بعضها على البعض
وان المتقدم ان كان هو الرابطة كانت القضية موجبة او جزء السلب كانت القضية سالبة فاما بيان ان المحمول

بدل الحكم

مذاهب

الخبر المحصل على اي شيء دل اي كل لغة فذلك ليس مما يلزم المنطقي بيانه الثاني ان بطل مذهبهم منقول انه
ليس يجب ان يكون دلالة المعدول على شيء عدمي فانا اذا قلنا زيد هو غير بصير اي اعمى كانت القضية موجبة معدولة
مع ان غير الاعمى لا يدل على معنى سلبي الثاني ان ارسطو ذكر في بيان ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل قياسا هكذا
الفلك لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط وكل ما هو لا يتحرك من الوسط ولا الى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف
وانتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف وهذه القضايا ليست سوالب فانه لا قياس عن سوالب فهي اذا معدولات
وليس المحمولات ملكة الثبوت لاجرام الافلاك فقد وجد معدولة لا يدل على العدم المقابل في المذهب الثاني
وهو ان يقال انه يدل على عدم امر عن شيء ممكن الاتصاف بذلك الامر بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد
فذلك يبطل ايضا بقول القائل السواد هو لا جوهر فهو عرض فالسواد عرض لان الجوهر غير ممكن الثبوت
للسواد لا بحسب نوعه وجنسه ولا بحسب جنسه فان الجوهر جنس عال اللهم الا ان يقال ان الجوهر ممكن الثبوت
للعرض بحسب كونه موجودا وحينئذ يرجع حاصل المذهب الى ان المحمول المعدول يستدعي موضوعا موجودا
اذ الاثبات لا يمكن الا على ثابت متحقق او متخيل بخلاف السلب فانه يصح من المعدوم سواء كان واجب العدم
او ممكن العدم فعلى هذا يصح قول القائل شريك الله ليس هو بصيرا ولا يصح قوله شريك الله هو غير بصير فان
الاول سلب وهو عن المعدوم جائز والثاني ايجاب ولا يصح الا على موجود وهذا بحث لا بد منه وهو
ان لقائل ان يقول المعقول من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته للغير وثبوته للغير فرع على ثبوته في نفسه
فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون له ثبوت لغيره ومحمول المعدولة امر عدمي اذ اللابصير بطبيعته عدمية
فيستحيل ثبوتها للغير فالمعدولة لا يكون موجبة فنقول فيلزم الحمل والوضع من الامور التي لا تتحقق الا في
الاذهان ومحمولات القضايا المعدولة وان كانت عدمية في الخارج لكن العقل اذا فرض لها وجودا
فعند ذلك يتمكن من التصرف فيها بالحمل والوضع فنقول اذا جاز ان يفرض العقل لتلك المحمولات ثبوتا حتى يمكن
من جعلها محمولات فليفرض لها وجودا ليجعلها موضوعات حتى يصح الايجاب على المعدوم وعند ذلك يبطل
ما يقولون من انه لا يجوز ان يقال شريك الله هو غير بصير وزيادة التحقيق فيه ان القضايا المعدولة ليس
من شرطها ثبوت المحمولات بل ثبوت نسبة الموضوعات اليها وكما امكن جعل محمول قضية امكن جعله موضوعا
لقضية اخرى فاذن موضوع المعدولة يجب ان يكون وجوديا ثم ان سلمنا ان موضوع المعدولة يجب ان يكون
وجوديا فلم قلتم ان موضوع السالبة يجوز ان يكون عدميا وبيانه وهو ان السلب المطلق غير معقول الا
مقصودا بل ما لم يتخصص السلب بمحمول عن موضوع ثم يتعقد ولم يتعقل فان الموضوع يجب ان يكون له تحقق

بخفيف ح

وبخصوص وكلما كان كذلك فهو موجود فليس قلتم يجب ان يكون له وجود في العقل لكن لا يجب ان يكون له وجود في الخارج والموجبة يجب ان يكون موضوعها موجودا في الخارج فيقول هذا الفرق باطل لان موضوع الموجبة البسيطة لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فيقول هذا الفرق باطل لان موضوع الموجبة فانا اذا قلنا كل انسان حيوان صدقنا وان لم يكن في الخارج احد من الناس موجودا وبالجملة اتفق المحصلون على انا اذا قلنا كل كذا يحكم كذا لم نعن به الموضوع الموجود في الخارج فاذن لم يتحقق الفرق بين الموجبة والسالبة من هذا الوجه فعند الباحث لا يجب تحقيقها ولكن لما لم يكن ذلك من علم المنطق تركنا الخوض فيه اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط فالتي ذات المتصلة ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد تركبت متصلة من متصلة ومن منفصلة فاذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود فقد تركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عدد فهو اما زوج واما فرد فقد تركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك ان تقدر من نفسك ساير الاقسام والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بانا انه لا يخلوا الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير واضح الحصر ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها بانا معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بانا منع الخلو عن الاقسام وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له بل اعم مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما يكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو ومنها يمنع الخلو ولا يمنع الجمع وقد يكون غير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه هنا كفاية ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ه التفسير قد عرفت ان القضايا باعتبار انواع الحملي والمتصل والمنفصل وعرفت ان الشرطيات مركبة من قضيتين وخباعن ذلك الحكم باحتمال امور زايدة عليهما فيقول المتصل يمكن تركيبه على تسعة اوجه الاول من حمليتين الثاني من متصلتين الثالث من منفصلتين الرابع من حملية ومتصلة والمقدم هو الحملية الخامس منها والمقدم هو المتصل السادس

من حملية ومنفصلة والمقدم هو الحملية السابع منها والمقدم هو المنفصل الثامن من منفصلة ومتصلة والمقدم هو المتصل التاسع منها والمقدم هو المنفصل فظاهر ان المنفصلات كما يمكن تركيبها على هذه الوجوه التسعة فكذلك المنفصلات فلنتكلم في تحقيق اقسام المتصلة فانه بعينه يكون شرحا لاقسام المنفصلة فنقول المتصلات قد يكون مهملة وقد يكون محصورة كما عرفت فلنتكلم في المحصورة ومنها في الموجبة الكلية فنقول الموجبة الكلية اما ان يكون جزءاها اعني المقدم والتالي محصورتين او مهملتين او مختلطا من المحصورة والمهملة فان كان جزءاها محصورتين امكن وقوعها على ستة عشر وجها لان الموجبة الكلية المتصلة اذا كانت مركبة من حمليتين محصورتين فلو كان مقدمها موجبا كليا وضم اليه المحصورات الاربع حصلت قضايا اربع واذا جعل سالبا جزئيا حصلت اربع اخرى فاذن الموجبة الكلية المتصلة المركبة من الحمليتين المحصورتين يمكن وقوعها على ستة عشر وجها وقد عرفت ان المتصلات يمكن تركيبها على تسعة اوجه فيضرب تسعة في ستة عشر يكون مائة واربعة واربعين فالكلية الموجبة المركبة من قضيتين محصورتين يمكن وقوعها على هذا العدد من الوجوه اما اذا كان جزءاها مهملتين ولنفرض الكلام في المركبة من الحمليتين فهي لا يقع الا على اربعة اوجه لان الحملية التي هي المقدم لا يمكن وقوعها الا على وجهين اما السالب واما الموجب واذ ليس في المهملة بيان الكلية امتنع وقوع السالبة والموجبة على وجهين الكلية والجزئية حتى يصير القضايا اربعا بل المقدم والتالي لا يمكن وقوعهما الا على وجهين والحاصل من ضرب اثنين في اثنين اربعة فاذن الكلية الموجبة المتصلة من حمليتين مهملتين يمكن وقوعها على اربعة اوجه ثم نضرب هذه الاربعة في الاقسام التسعة المذكورة فيصير ستة وثلثين نضيفها الى المقدار الذي كان مقداره هو مائة واربعة واربعون كان المجموع مائة وثمانين واما اذا كان احد جزئيه مهملة والآخر محصورة فالمهملة كما عرفت لا يقع الا على وجهين والمحصورة على وجوه اربعة فيضرب اثنين في اربعة فهو ثمانية ثم في التسعة المذكورة حصل اثنان وسبعون نضيفها الى المبلغ المذكور فيكون مائتان واثنان وخمسون فظهر ان الموجبة الكلية المتصلة يمكن وقوعها على هذه الوجوه ويكون عدد الوجوه التي يمكن وقوع المحصورات الاربع عليها الفا وثمانية ويكون عدد المهملات على النصف فيكون المجموع الفا وخمسمائة واثني عشر وهذا قضية وهي انا في هذا الحساب اعتبرنا حال الاجزاء القريبة للمتصلة فاما لو اعتبرنا حال الاجزاء البعيدة صار العدد اكثر مما ذكرناه لان المتصلة اذا لم يكن مركبة من الحمليتين بل عن متصلتين او منفصلتين او خلط منهما فتلك الاجزاء القريبة قضايا واجزاء الاجزاء ايضا قضايا ايضا ونحن انما استخرجنا العدد المذكور من اعتبار احوال القضايا التي هي الاجزاء القريبة منها فاما اذا اعتبرنا احوال القضايا التي هي اجزاء اجزائها كثرت

الاحتمالات وكذلك لو اعتبرنا حالها في جانبها وعدولها وتحصيلها فربما يبلغ الى حد الا نهاية وانفصالا لان للمتصلة المركبة عن متصلتين امكن ان يركب عنهما وعن مثلها متصلة اقوى وكذلك عنهما رابعة وخامسة ويتحد من هذه الجهة ايضا الى ما لا نهاية له فلهذا اكتفينا بتحديد الاقسام الحاصلة لها بحسب اختلاف اجزائها النوعية واذا عرفت ذلك في المتصلات فاعلم مثل ذلك في المنفصلات من غير تفاوت فرق ولنرجع الى الشرح فنقول لما كانت المتصلة المركبة من الحمليتين ومن المتصلتين ومن المنفصلتين سهلا التصور لاجرم لم يورد الشيخ لها مثالا فاما المختلط من المتصل والمنفصل فقد عرفت انه يقع على وجهين فاما ان يكون المقدم هو المتصل او المقدم هو المنفصل والشيخ اورد المثال للقسم الاول وهو قوله اذا كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فهذه متصلة موجبة مهملة من متصلة موجبة كلية ومنفصلة موجبة مهملة مانعة للخلو لان صيغة اذا كان ليس للحصر بل لمجرد الدلالة على الاتصال واما الدال على كلية الاتصال فهو صيغة كلما واما مقدم القضية وهو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود متصلة موجبة كلية وقوله فاما ان يكون الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون النهار موجود ليست منفصلة كلية لان صيغة اما ليس الا لنفس الانفصال فاما الدال على كلية الانفصال فهو ان يقال دائما اما ان يكون كذا واما ان لا يكون كذا واما بيان ان هذه المنفصلة مانعة من الخلو فلان المنفصلة اذا كانت مركبة من الشيء ومن لازم نقيضه ويلزم من ارتفاع ذلك اللازم ارتفاع الملزوم ضرورة فحينئذ يرتفع نقيض الشيء عند ارتفاعه فيلزم ارتفاع النقيضين وذلك محال فظهر ان تلك المنفصلة يمنع من ارتفاع الجزئين ثم يظهر بعد ذلك ان كان لازم النقيض اعم منه كانت القضية عنادها نوع الجمع والا كانت مانعة الجمع وسيأتي زيادة تقرير لذلك فنقول لما صدق قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وعرفنا ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس فاذا قلنا اما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون اذا كانت طالعة كان النهار موجودا فاذا صدق قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود صدق لا محالة قولنا فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا لان معناه فاما ان لا يكون الشمس طالعة او يكون ولكنها طالعة كان فالنهار موجودا فيكون الملزوم موجبا وجود اللازم وهو حق فهذه المنفصلة لازمة لتلك المتصلة لكن المنفصلة ما جاءت في الكتاب على هذا الوجه بل هكذا فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وفيه نوع اشكال لانه اذا صدق ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وفرضنا انه يلزم اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا كان معناه اما ان يكون

انفصال

اذا

الشمس طالعة واما ان لا يكون واذا لم يكن لم يكن النهار موجودا فيكون ارتفاع الملزوم موجبا ارتفاع اللازم وذلك باطل فيشبه ان يكون ذلك سهوا وقع من الناسخ او يقال ههنا الثاني مساو للمقدم وما كان هكذا كان ارتفاع المقدم موجبا ارتفاع التالي فيصح المنفصلة على الوجه الذي جاء في الكتاب ولكن يكون ذلك بسبب المادة لا بسبب نفس القضية فهذا هو المثال المذكور للمتصلة المركبة من متصلة ومنفصلة والمقدم هو المتصل اما ما يكون المقدم هو المنفصل فمثاله غير مذكور وقوله واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم مثال لمنفصلة موجبة مهملة من متصلتين موجبتين مهملتين وقوله واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فهو مثال لمتصلة موجبة مهملة من حملية مهملة موجبة ومن منفصلة مهملة موجبة وقوله وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اشارة الى ما ذكرنا قال والمنفصلات منها حقيقية اي ذوات اقول المنفصلة لما كانت مركبة من جزئين فاما ان يكون احد الجزئين نقيضا للثاني او لازما مساويا لنقيضه او اخص من نقيضه او اعم من نقيضه فالذي يكون مقابله نفس نقيضه يكون مانعا من الجمع والخلو فان النقيضين يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما معا ويكون هذه المنفصلة ذات جزئين واما الذي جعل في مقابلته ما يلازم نقيضه فذلك اللازم اما ان يكون امرا واحدا او مجموع امور فان كان امرا واحدا فهو مثل ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما فرد فان التحقيق هو ان يقال كل عدد فهو اما زوج واما ليس بزوج لكنه لما كانت الفردية لازمة لعدم الزوجية لاجرم وضعت الفردية موضع اللازوجية في مقابلة الزوجية واما ما يكون اللازم مجموع امور فهو ان يكون النقيض ينقسم الى قسمين او ثلاثة فمجموع تلك الاقسام افراد اللازم ذلك النقيض مثاله هذا العدد اما مساو لغيره او زائد او ناقص فان تقديره في التحقيق هذا العدد اما مساو لغيره او ليس بمساو والذي لا يساوي فاما ان يكون زائدا او ناقصا فمجموع الزائد والناقص لازم مساو للامساوي الذي هو المقابل بالحقيقة للمساوي ومثل هذه المنفصلة يظن في الظاهر انها ذات ثلثة اجزاء والتحقيق بأباه فان التعاند بالحقيقة ليس الا بين المساواة واللامساواة فاما بين المساواة والزيادة والنقصان فبالعرض لانا لو قدرنا ان الزيادة والنقصان يوجدان مع عدم اللامساواة لم يمتنع اجتماعهما مع المساواة ولو قدرنا حصول اللامساواة مع عدم الزيادة والنقصان استحال اجتماعهما مع المساواة فظهر ان التعاند بالحقيقة لا يتصور الا بين طرفين وانه اذا كثرت اجزاء المنفصلة لم يكن التعاند بينها في درجة واحدة بل انفصالات مطوية مرتبة ويقول بجايز وان اكثر الانفصال على الثلاثة مثل ما يقال العدد اما اثنان او ثلثة او اربعة او خمسة ويعلم ذلك الى ما لا نهاية له واعلم ان الذي يكون اجزاء المنفصلة فيه اربعة او خمسة

ومع ذلك يكون منحصرا فيه غير موجود وهذا كله اذا اخذ اللازم المساوي للنقيض وجعل في مقابلة الشيء واما
اذا جعل في مقابلة الشيء ما هو اخص من نقيضه فحكم تلك المنفصلة المنع من الاجتماع ومثاله هذا الشيء اما شجر و
اما ليس بشجر والذي ليس بشجر قد يكون حجرا وقد يكون غيره فالحجرية اخص من اللاشجرية فاذا قلنا هذا الشيء اما
شجر واما حجر فهذه المنفصلة لا تمنع الخلو اذ لو وجب عند فرض عدم الشجرية تحقق الحجرية والحجرية اخص من اللاشجرية
كان الخاص لازما لوجود العام فلا يكون الخاص خاصا هذا خلف لكن لا يصح اجتماعهما على الصدق لان الحجرية
اخص من اللاشجرية ومتى صدق الاخص صدق الاعم فلو صدقت الشجرية وصدقت الحجرية معها ومتى صدقت
الحجرية صدقت اللاشجرية لزم صدق الشجرية مع الصدق اللاشجرية هذا خلف فظاهر انه اذا جعل في مقابلة
الشيء ما هو اخص من نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الجمع ولا يكون مانعة من الخلو اما اذا جعل في مقابلة الشيء
ما هو اعم من نقيضه فتلك المنفصلة تمنع الخلو ولا تمنع الجمع اما انها تمنع الخلو فلانا اذا قدرنا ارتفاع الشيء
وقدرنا ارتفاع لازم نقيضه ومتى ارتفع اللازم ارتفع الملزوم فحينئذ يكون الشيء مرتفعا عند ارتفاع
نقيضه هذا خلف واما انها لا تمنع الجمع فلانا قد فرضنا ذلك اللازم مع الشيء لكان حصول ذلك اللازم
مقصورا على ذلك النقيض فلا يكون اعم من ذلك النقيض وقد فرض اعم منه هذا خلف فظاهر انه اذا جعل
في مقابل الشيء ما هو اعم من نقيضه كانت المنفصلة مانعة من الخلو غير مانعة من الجمع واعلم ان هذا القسم
على قسمين فان جزئي هذه المنفصلة اما ان يكونا سالبتين او احدهما موجبا والاخرى سالبا فالاول ان يوخذ
لازم الطرف الثبوتي من النقيضين سالبا مثل ان يقال هذا الشيء اما ان لا يكون نباتا واما ان لا يكون واذا
كان نباتا لزم ان لا يكون حيوانا لكن اللاحيوانية اعم من النباتية فاذا قيل هذا الشيء اما ان لا يكون
نباتا واما ان لا يكون حيوانا كان حكمه ما ذكرناه واما الثاني فهو ان يوخذ لازم الطرف السلبي من النقيضين
سلبيا آخر اعم منه مثاله زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون فانه اذا لم يكن يلزمه ان لا يغرق لكن اللاغرق
اعم من اللاكون في البحر فاذا قيل زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق كان حكمه ما ذكرناه فان قيل هل
لا يقع من هذه المنفصلات ما يكون جزآها موجبتين قلنا لا لان هذا انما يمكن اذا كان للطرف السلبي من النقيضين
لازم ثبوتي اعم منه وذلك محال لان كل امر ثبوتي فله حقيقة مخصوصة وسلبها يكون محمولا على كل ما عداه من الحقائق
ويكون مشتركا فيه لكل ما يخالفه فيستحيل ان يكون بعض الامور الثبوتية مساويا لذلك السلب فضلا عن ان يكون
اعم منه واذا تحققت هذه الاقسام فنقول اما المنفصلة المانعة للجمع والخلو فموضع استعمالها ظاهر واما
المانعة للجمع فهي انما يستعمل اذا ادعى مدع في وضعين متباينين انهما يجتمعان في مثل ان يقول هذا الشيء حجر

فيقال لا بل هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا اي كما اعتقدت استحالة الخلو عنهما فاعتقد ايضا استحالة اجتماعهما
وعلى هذا يكون اما مستعملا للمنع من الخلو والجمع اما دلالته على المنع من الخلو فلاجل مساعدتك مع ذلك القائل
على ذلك واما دلالته على المنع من الجمع فلاجل مطالبتك اياه بذلك واما المانعة للخلو فهي تستعمل عند ما يقال
هذا حجر شجر اي كذب عليه سلب الحجر وسلب الشجر فيقال في جوابه اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا اي
لو ثبت ذلك امتنع خلوه عنهما فاما ان يسلب عنه الحجر فيكون كاذبا او تسليم انه حجر او يسلب عنه الشجر فيكون كاذبا
اذ قلت انه شجر فكانه قال حسب انه لا يخلو عنهما لكنه لا يخلو ايضا عن سلبهما ويرجع عند التحقيق الى المنفصلة الاولى
ومن احاط علما بما ذكرناه لم يشتبه عليه غلط الكاتب قال وقد يكون في الغير الحقيقي اصناف اخر وفيما ذكرناه كفاية
امثال ذلك مثل المحرفات ومثل ما يقال لقيت اما زيدا واما عمرا عند الشك وكما يقال العالم اما عبد الله او ينفع
الناس اي غالب او فاز مشغول باحد هذين الامرين قال ويجب عليك ان تجري امر المتصل الى آخره اقول
لسائل ان يسال فيقول الشيخ لما خص المتصل بذلك ولم يحكم على كل الشرطيات بجوازه ان المنفصل
ليس يتميز فيه المقدم عن التالي بالطبع فلا جرم لا يكون في عكسه فايدة فاذن لا يمكن اجراء كل احكام الحمليات
في كل الشرطيات بل يمكن اجراء كل احكامها في المتصلات فان مقدمها متميز عن التالي بالطبع لا جرم كان
قابلا للعكس بل ما فيها وراء العكس فالحكم واحد في الحمليات والشرطيات فكما ان كلية الحملية ليس لاجل
كلية الموضوع بل لكلية الحكم فكذلك الشرطيات ليس كليتها لكلية اجزائها بل لكلية الحكم فكذلك الشرطيات ليس
كليتها لكلية اجزائها بل لكلية احكامها من الاتصال والعناد وكذلك القول في التناقض اشارة
الى حيثية تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره انه قد يراد في الحمليات لفظ انما فيقال انما
يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الانسان كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه
الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد يقول الانسان
هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك يقول ليس انما يكون
الانسان حيوانا او يقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في الامكان ويقول
ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد المعنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى النطق و
ليس يقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ويقول ايضا
في الشرطيات لما كان النهار ربما كان الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال ولا استلزام التقدم
ووضع المقدم ثم وضع التالي وكذلك يقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة بحيث كلما كان

النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في المجرى ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون
الشمس طالعة وهو قريب من ذلك ويقول ايضا لا يكون هذا العدد وهو زوج المربع وهو فرد ومعناه في قوة
قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا التفسير لما فرغ عن اقسام القضايا وشرح
احوالها شرع في شرح امور زايدة تعرض للقضايا فيفيدها احكاما زايدة على ذواتها وقدم الكلام في شرح
احوال الحمليات لما ثبت من تقدم الحمليات بالطبع على الشرطيات فقال يراد في الحمليات الحمليات صيغة انما في
قولك انما يكون الانسان حيوانا واعلم ان المحمول قد يكون اعم من الموضوع وقد يكون مساويا له وقد
يكون اخص منه من الموضوع اما الاعم فمثل الاجناس وفصولها والاعراض العامة واما المساوي فمثل الحدود
والرسوم والفصول المقومة واللوازم المساوية واما الاخص فمثل الفصول المقسمة والخواص الغير المساوية
واذا ثبت ذلك فيقول اذا دخل على القضية صيغة انما عرف ان المحمول ليس اعم من الموضوع بل
يبقى القسمان الاخران وهو المراد بقوله هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وهو انما لو
دخل على المتصلة دل على اختصاص التالي بذلك المقدم اما اذا قيل الانسان هو الضحاك فهذه الالف
واللام تمنع من كون المحمول اعم من الموضوع او اخص بل يدل على كونه مساويا له حتى لو قيل الانسان هو
العندي كانت القضية كاذبة بحسب اللغة العربية واذا كانت الفايدة لهاتين الزيادتين في الايجاب ما
ذكرناه فلو دخل حرف السلب عليها كان ذلك رافعا للفايدتين المذكورتين وهي الحصر والمساواة فاما
اذا قلت ليس الانسان الا الناطق فذلك يفيد تارة المساواة في الماهية وتارة في العموم فالاول
مثل حمل الحد على المحدود ومثل ان يقول ليس الانسان الا الحيوان الناطق اي ليس المفهوم من احدهما
الا المفهوم من الاخر والثاني مثل حمل الفصل المقوم او الخاصة المساوية كما يقال ليس الحيوان الا الحساس
فان احدهما غير مساو للاخر في الماهية على ما عرفت لكنه مساو له في العموم فانهما متلازمان طردا وعكسا قال
ويقول في الشرطيات الى آخره فاعلم انه لما فرغ عن الحمليات انتقل الى الشرطيات فما يعرض لها صيغة
لما فيها يقال لما كان كذا كان كذا واعلم ان قول القائل ان كان كذا كان كذا ليس فيه دلالة الا على
لزوم التالي للمقدم فاما ان كان المقدم حاصلا حتى ترتب عليه حصول التالي فذلك غير مفهوم منه لكن
اذا قلت لما كان كذا كان كذا فهو كما يدل على التلازم يدل ايضا على وجود المقدم فهذه القضية في
الحقيقة تفيد فايدة قضيتين ولاجل ذلك استغنى بها عن الانتاج مع ما قد ثبت ان القضية الواحدة لا تنتج
اصلا ومن جملة الصيغ ايضا ما يقال لا يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة فصيغة الا او الا جعلا التقييد

رر المحدد

محصورة كلية ولولا انها كانت مهملة قال ويقول ايضا لا يكون النهار الى آخره معناه ان امثال هذه القضايا
تسمى شرطيات محرفة وهي كثيرة الا انه اقتصر ههنا على هذين القسمين فالاول قولك لا يكون النهار موجودا
او يكون الشمس طالعة اي حتى يكون الشمس طالعة وهي التي ذكرناها وهي لا محالة شرطية لانها تقتضي نسبة بين
حكم وحكم فيشبه من المتصلات قولك كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة في الشتاء جعلها في قوة قولك
ان كان ا ب ج د وهذه مهملة ولعل الحق ما ذكرناه ولفظ الكتاب مشوبه واما من المنفصلات فقولك
اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة ولما كان النتي قد يا المنفصلات من غير تعرض للكم
لا جرم كان به اولى والصيغة الثانية قولك لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهو في قوة المنفصلة
المانعة من الخلو وجوابها سالبتان كما ذكره واعلم ان هذه المباحث متعلقة باللغة العربية فيجوز ان يختلف
ذلك باختلاف اللغات وهذا هو المراد بالاستثناء المذكور في الاشارة الثالثة من اول هذا الكتاب
وهو قوله الا فيما يتعلق والاشارة التي بعد هذه فهي ظاهرة لا حاجة بها الى الشرح اشارة الى شروط
القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حالة الاضافة مثل انه اذا قيل ح هو والد فليراع
لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال
الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكرة فليراع اما بالقوة او بالفعل وايضا الكثير
او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا التفسير الرابع اشارة الى
مواد القضايا وجهاتها لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون
نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الا
ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس
بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي
هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلاثة التي تصدق عليها في
الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها التفسير قوله وما يشبهه يعني ما يشبه المحمول وهو التالي
في القضايا الشرطية لان كل قضية فيها منسوب سواء كان محمولا او تاليا ومنسوب اليه سواء كان موضوعا
او مقدما واذا ظهرت الاقسام في الحمليات ظهرت ايضا في الشرطيات فالمحمول اما ان يكون ضروري
الوجود للموضوع او لا يكون وان لم يكن فاما ان يكون ضروري العدم او لا يكون فالذي هو ضروري
الوجود هو الواجب والذي هو ضروري العدم هو الممتنع والذي هو لا ضروري الوجود ولا ضروري

نشان جه

العدم هو الممكن ثم انه لم يشتغل برسوم هذه الثلاثة كما فعله في المتوسطات لان تعريفاتها لا تخلو عن دور
ومع ذلك فالوجوب اعرف عند العقل لانه تأكد الوجود والوجود اعرف الامور عند العقل واعرف الامور عند
الانسان وجوده والوجود المطلق جزء من وجوده والجزء اعرف من الكل فالوجود المطلق اعرف الامور
فالوجوب الذي هو اقرب هذه الثلاثة اليه اي يجب ان يكون اعرفها وكذلك قدمه ثم ذكر عقيبه الممكن و
اخر الممتنع لاجل ان طبيعة الممكن اقرب الى طبيعة الوجود من الممتنع فلا جرم يكون اعرف منه فيجب التقديم
عليه ولسائل ان يسأل فيقول لما ذكر الشيخ نسبة المحمول الى الموضوع اما بالوجوب او الامكان او
الامتناع ولم يعتبر ذلك التقسيم في نسبة الموضوع الى المحمول فنقول لان الاعتبار في كون القضية ضرورية
وممكنة هو نسبة المحمول الى الموضوع لا نسبة الموضوع الى المحمول الا ترى انك اذا قلت بالضرورة كل كاتب
انسان فالقضية ضرورية لان المحمول ضروري للموضوع وان كان الموضوع غير ضروري للمحمول واذا قلت
يمكن ان يكون الانسان كاتبا فالامكان يحتوي نسبة المحمول الى الموضوع لا الى نسبة الموضوع الى المحمول
فان الانسان ضروري للكاتب والكاتب ليس بضروري للانسان ولاجل ذلك كان الحق ان عكس الضروري
الايجابي يكون ضروريا والعكس الممكن يجب ان يكون ممكنا فظهر ان الاعتبار في جهات القضايا بانتساب
محمولاتها الى موضوعاتها لا بانتساب موضوعاتها الى محمولاتها واقول نسبة المحمولات الى الموضو
عات التي عليها في انفسها تسمى مواد القضايا وحكم العقل عليها بذلك تسمى جهات القضايا والفرق بينهما
ظاهر لان حكم العقل قد يكون مطابقا للخارج وقد لا يكون واما الاعتبار الخارجي فلا يتغير عما هو عليه بل اذا
قلنا واجب ان لا يكون احد من الناس حجرا كانت الجهة الوجوب والمادة الامتناع مع انها مادة فان
وان لم يجعل وجوب سلب الحجر عن الانسان مادة وان كان ذلك مادة لان سلب الحجر ليس له ثبوت في الخارج
حتى يكون موصوفا بالوجوب بل لا ثبوت له الا في العقل ولما لم يكن له في نفس الامر ثبوت لا جرم لم يجعل
من قبيل المواد فاما الحجر لما كان محموله ثبوت في نفس الامر لا جرم امكن اتصافه بالوجوب والامتناع واعلم ان
الغرض من التمييز بين المادة والجهة هو ان المقصود من تركيب القضايا وتأليف الاقيسة منها استخراج ما
الشايع وهي لا تحصل عن المواد والنسب الثابتة للمقدمات في انفسها بل عن النسب التي تدركها العقل وتوقعها
عليها فلاجل ذلك احتاج المنطقيون الى الفرق بين المادة والجهة واعلم ان القضية الموجهة تسمى
رباعية فانها كيفية للرابطة فلا جرم وجب ان يكون لفظها الدال عليها مقدما عليها ثم تختلف حال القضية
عند دخول حرف السالب فيما يتقدمها على الجهة او تأخرها عنها على ما سيأتي ان شاء الله الى جهات

القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي لم يبين فيها حكم من
غير بيان ضرورية او دوام او غير ذلك كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان واما ان يكون قد بين
فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام او ضرورة والضرورة قد
يكون على الاطلاق كقولنا الله موجود وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا
الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على
كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا
الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على الاطلاق
ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط
الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وها هنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان
المتحرك له ذات وجوهر يلحق انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط المحمول او وقت
معين كالكسوف او غير معين كالتنفس والضرورة بالشرط الاول وان كان بالاعتبار غير الضرورة
المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد تشترك فيها ايضا في معنى اشتراك الاعم والاخص او اشتراك
الاخص تحت الاعم اذ الاشتراط في المشروط ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشترك فيه هو المراد في
قولهم قضية ضرورية واما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق
الغير الضروري واما مثال الذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري واما مثال
الدائم الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحيحا ما دام
موجودا ولم يكن يجب ذلك الصحيح كما انك قد تصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام هو موجود الذات
وان كان ليس بضروري ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان يكون
في الكليات ما يلزم كل شخص منها ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما يوجد
للكواكب من الشروق والغروب وللقمر من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود
من التنفس وما يجري مجراه والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص
باسم الوجودية كما خصصناها بها وان كان لا مشاحة في الاسامي التفسير القضية انما يكون قضية
لاشتمالها على بيان ثبوت الحكم او لا ثبوته وما لم يكن كذلك لم يكن قضية ولذلك صار بيان كيفية الحكم
في ثبوته او لا ثبوته ذاتيا للقضية فاما بيان كمية الحكم وبيان جهته فذلك يجري مجرى العوارض لها واذا اثبت

ذلک فنقول کل قضیة بین فیها حکم فاما ان یکون قد تبین فیها جهة ثبوت ذلک الحکم او لم یبین فیها ذلک فالاولی
یسمی موجهة والثانیة مطلقة فالمطلقة هی التی لیس فیها الا بیان ثبوت الحکم او لا ثبوته فاما بیان ان ذلک
ان ذلک واجب او ممکن او دائم او غیر دائم او مشروط او غیر مشروط فی وقت معین او غیر معین فذلک غیر مذکور فیه
بل هو محتمل لکلها او لا شک ان الثبوت اعم من الثبوت المقید باحد القیود المذکورة فلنبین الآن اقسام
ذلک فنقول کل محمول ثبت لموضوع فاما ان یکون ثبوته له واجبا او لا یکون والذی لا یکون واجبا فاما ان یکون
ثبوته له واجبا او لا یکون والذی لا یکون واجبا فاما ان یکون دائما او لا یکون فالاقسام ثلثة الواجب و
الدائم الذی لیس بواجب والذی لیس بدائم ولا واجب والواجب لا یخلو اما ان یکون وجوبه موقوفا
علی شرط او لا یکون والذی لا یکون موقوفا علی شرط هو الذی ماهیته وحقیقته یکفی فی حصوله وکل ما کان کذلک
فهو دائم الوجود لم یزل ولا یزال اذ لو کان متجددا لکان حصوله موقوفا علی حضور سبب او وقت موافق
او غیر ذلک فیکون وجوبه موقوفا علی حصول ذلک الغیر فیکون ذلک الوجوب مشروطا وقد فرضنا انه لیس کذلک
هذا خلف واما الذی یکون موقوفا علی شرط فذلک الشرط اما دوام وجود ذاته واما امر آخر غیر ذلک فان
کان الشرط هو وجوده فهو مثل قولنا الانسان حیوان فانه لا یمکن ان یقال ان حیوانیته غیر مشروطة
بشرط والا لکان دائما کما ذکرنا فهی اذن مشروطة یعنی الحیوانیة دائمة بدوام وجود الذات وصاحب البصایر
جعل هذا القسم من جملة الضروریة الغیر المشروطة وفی الشفا ایضا کذلک الا ان لفظ هذا الکتاب یدل علی انها
غیر مشروطة فالحق فی ذلک کما بیناه واما الذی یکون الشرط فیه غیر وجوده فاما ان یکون ذلک الشرط فی جانب الموضوع
او فی جانب المحمول او لا فی جانب الموضوع ولا فی جانب المحمول اما الذی یکون فی جانب الموضوع فلا یخلو اما
ان یدوم المحمول بدوام ذلک الوصف او لا یدوم فان دام بدوامه فهو مثل قولنا کل متحرک متغیر فانه لیس معناه
ان المتغیرة ثابتة دائما ولا ایضا ما دام ذات المتحرک موجودا فان المتحرک له ذات وماهیة یلحقه ان یتحرک
وغیر المتحرک بهذا اللفظ الکتاب معناه المتحرک ماهیته غیر کونه متحرکا لان المفهوم من المتحرک شیء ما له الحرکة
وذلک الشیء یکون لا محالة جسما والمفهوم من کونه جسما مغایر للمفهوم من کونه متحرکا فاذن الشیء الذی یقال له
المتحرک له ذات وماهیة مغایرة لوصف المتحرکیة لکنها موصوفة بوصف المتحرکیة واما اذا قلنا الانسان حیوان
ما دام انسانا فلیست الانسانیة صفة لذات اخری بل الشیء الموصوف بالانسانیة حقیقته نفس الانسانیة لا غیر
وکذلک اذا قلنا السواد لون ما دام سوادا فلیس للسواد حقیقة مغایرة للسوادیة موصوفة بها بل حقیقة
ذات السواد وسوادیته واحدة ونقول الذی یدوم المحمول فیه بدوام وصف الموضوع بدوام وجود الذات

او لا یدوم فان دام وصف الموضوع بدوام وجوده والمحمول دائم بدوام ذلک الوصف کان المحمول ایضا دائما بدوام
وجود الذات لان الدائم للدائم دائم وهو مثل قولنا کل انسان حیوان ما دام ناطقا فالحیوانیة دائمة بدوام
الناطقیة الدائمة بدوام وجود الانسان وهذا القسم والذی یکون ضروریة بشرط وجود الذات واحد بالذات
مختلف بالاعتبار لان فی الاول الشرط نفس وجود الذات وهنا الشرط وصف زائد علی الذات واما الذی لا
یدوم وصف الموضوع بدوام وجوده لکن المحمول یدوم بدوام ذلک الوصف فهو مثل قولنا کل ابیض فهو
ذو لون مفرق للبصر فالمفرقیة دائمة بدوام الابیضیة والابیضیة غیر دائمة بدوام وجود موضوع الابیضیة اما
اذا کان المحمول غیر دائم بدوام وصف الموضوع فمثل قولنا کل من به ذات الجنب فانه یسعل فالسعال لذی
المجنوب لیس ضروریا ما دام مجنوبا بل فی بعض اوقات کونه مجنوبا واما الذی یکون شرط الضرورة فی
جانب المحمول فهو مثل قولنا الانسان بالضرورة ماش ما دام ماشیا واما الذی لا یکون شرط الضرورة فی
جانب الموضوع والمحمول فقد یکون وصف الموضوع مضافا الی المحمول مضافا وقد لا یکون فالاول مثل
قولنا کل مستنقط نایم وکل مولود موجود فی الرحم والثانی فکذلک کل کاتب ضاحک وهو علی قسمین اما ان
یکون وقته معینا مثل الکسوف للقمر او غیر معین مثل التنفس لذی الرئة وهذا القسم اشبه ما یکون المحمول فیه ضروریا
بسبب شرط المحمول ولکنهما فی الاعتبار مختلف فهذه جملة اقسام الضروری وهی اربعة الضروری المطلق والمشروط
بوصف الموضوع والمشروط بالمحمول والمشروط بالوقت قال والضروریة بالشرط الاول اقول الضرورة الشرطیة
بالشرط الاول هو الذی یکون المحمول دائما بدوام وجود الموضوع ولا یخلو اما ان یعتبر مع هذا الشرط شرط
آخر وهو ان لا یکون الموضوع دائم الوجود او لا یعتبر هذا الشرط فان لم یعتبر هذا الشرط واقتصر علی الشرط
الاول دخل الضروری المطلق فیه وکانت تلک المشروطة اعم من الضروری المطلق لانه متی صدق انه کذا حی
دائما صدق انه حی ما دام موجود الذات ولا یلزم من صدق قولنا کذا حی ما دام موجود الذات صدق قولنا
انه حی دائما لان الانسان یصدق علیه انه حی ما دام موجود الذات ویکذب علیه انه حی دائما فظاهر ان الدائم
بدوام وجود الموضوع اذا لم یشترط فیه الشرط الثانی وهو لا دوام وجود الموضوع فانه یکون اعم من
الضروری المطلق واما اذا شرط فیه الشرط الثانی وهو لا دوام وجود الموضوع مثل ما یقال الانسان حی بالضرورة
بل ما دام انسانا فهذا یخرج الضروری المطلق لان اللادائم یکذب علی الدائم لکن هذه المشروطة شارک
الضروریة المطلقة فی ان المحمول فیها دائم بدوام وجود الذات واذا ثبت ذلک فنقول لو اخذنا المشروطة
علی الاول حتی کانت اعم من الضروریة المطلقة کانت الضروریة المطلقة مشارکة للمشروطة اشتراک الاعم والاخص

الوجه

والخاص هو الضرورية المطلقة والعام هو المشروطة ولو اخذنا المشروطة على الوجه الثاني فهي مباينة للضرورية لكنهما
يشتركان في دوام المحمول بدوام وجود الموضوع فيكون ذلك المشترك عاما لهما وهما خاصان تحته فيكون الضرورية
والمشروطة يشتركان اشتراك اخصين تحت عام واحد وهو المراد بقوله او اشتراك اخصين تحت اعم اذا
شرط في المشروطة ان لا يكون للذات وجودا دائما اي متى شرط في المشروطة لا دوام وجود الموضوع صارت هي
والضرورية المطلقة خاصيتين تحت عام واحد وهو دوام المحمول بدوام الموضوع وقوله وهو المراد من قولهم قضية

وجوده

ضرورية معناه ان المنطقيين اذا قالوا هذه القضية ضرورية لا يريدون به الا الذي يكون المحمول دائما
بدوام وجود الموضوع فاما ساير الاقسام فلا يسمونها قضية ضرورية على الاطلاق بل على الاشتراط فكان
واما ساير ما فيه شرط الضرورة الى آخره اقول ان المطلقة لا بالمعنى الاول انما التقييد التي حكم فيها
بالمحمول للموضوع بايجاب او سلب من غير زيادة شرط البتة فيدخل تحتها الضروريات المطلقة والمشروطة فاذا
ذكرت مع جهة الضرورة كانت ضرورية واذا اسقطت جهة الضرورة عنها كانت ممكنة فهي تفارق الضرورية
مفارقة العام الخاص وتفارق الممكن من جهة ان المطلقة لا بد فيها من وجود اما دائما واما وقتا معينا او غير معين
والممكنة يجوز ان لا يوجد اصلا الراي الثاني في المطلقة انها التي لا يجب حصول محمولها لموضوعها ما دام الموضوع
موجودا وههنا بحث وهو انه هل يوجد دائم غير ضروري ام لا اما في الجزئيات فالمحصلون اتفقوا على انه قد
وجد فيه ذلك مثل ما يتفق لبعض الاشخاص ان يكون ابيض البشرة دائما او لا يكتب في مدة عمره قط واما في
الكليات فزعموا ان هذا البحث ليس على المنطقي وانا اقول المراد بالوجوب ليس هو الدوام والا لكان قولهم
هل يوجد الدوام من غير ضرورة ما لا فائدة فيه فانا قيل الدوام هل يوجد هل يوجد من غير الدوام ام لا ومعلوم
ان ذلك هذا بل المراد بالوجوب كون الشي بحال يمتنع عدمه فلا يخلو اما ان يكون المراد به الوجوب بالذات
او الوجوب كيف ما كان سواء كان بالذات او بالغير فان كان المراد به الوجوب لان العقول والنفوس
والافلاك قد ثبت ان نوع كل واحد منها في شخصه المعين ثم انه دائمة الوجود وغير واجبة الوجود لذواتها
فقد ثبت الدوام في تلك الانواع من غير ضرورة وان كان المراد به الوجوب سواء كان بالذات او بالغير
فهذا الحكم لا يختص بالكلي دون الجزئي فان الدوام كما لا يوجد في الكلي الا مع الضرورة كذلك في الجزئي
او ان الشي ما لم يجب لم يوجد بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذه الضرورة وبالجملة كل ما يوجد سواء
كان دائما او غير دائم وسواء كان في الكلي او في الجزئي فانه لا يوجد الا وقد صار واجب الوجود او لا فظهر
ان الدوام في الكليات قد يحصل من غير الوجوب واذا عرفت ذلك فنقول ما ليس بضروري لا يخلو اما ان يكون

الحكم في الكل دائما او يكون الحكم في الكل لا دائما او يكون في البعض دائما وفي البعض لا دائما فان عنينا بالوجودي
ما ليس بضروري دخل فيه الاقسام الثلثة وان عنينا بالوجودي ما يكون غير دائم في الكل دخل فيه القسمان الاول
اللادائم في الكل واللادائم في البعض وان عنينا به اللادائم في الكل خرج عنه القسمان وبقي تحته قسم واحد
فعلى هذا اللادائم في الكل يصدق عليه الوجودي في الكل الاعتبارات فالتفسير الثالث اخص من الثاني و
الثاني اخص من الاول فهذا التفصيل مما لا بد منه فان اكثر الناس لم يشتغلوا به وبسبب ذلك يتخبطون في
اخذ نقيض الوجودية وقول الشيخ ههنا ان ساير ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو
اصناف المطلق الغير الضروري يريد بالمطلق الغير الضروري الوجودي وهو تنصيص على ان كل ما خلا الضروري
من اقسام المطلقة العامة يسمى وجوديا سواء كان دائما او غير دائم وهو اعم التفسيرات التي ذكرناها قال و
من ظن انه لا يوجد في الكليات الى آخره اقول ظن بعضهم ان كل حكم كلي فهو دائم وكل دائم فهو ضروري فاذن
كل حكم كلي فهو ضروري فما ليس بضروري لا يكون الحكم فيه كليا بيانه ان كل حكم كلي فهو دائم لانا اذا قلنا كل انسان
ضاحك فلو فرضنا انسانا في وقت من الاوقات غير ضاحك فذلك الانسان في غير ذلك الوقت لا يكون داخلا
في الحكم فلا يكون قولنا كل انسان ضاحك صادقا وقد فرضناه كذلك هذا خلف ونحن نقول لا كوكب الا وهو
موصوف بالشروق والطلوع والغروب لكن لا دائما في بعض الاوقات والانسان الا وهو موصوف بالتنفس لكن
فيكون هذه القضايا كلية لعموم الاشخاص وغير دائم لعدم عموم الاحوال فثبت فساد الصغرى في قياسهم واما الكبرى
وهو ان الدائم في الكليات ضروري فقد عرفت ما قلنا فيه قال والقضايا التي فيها ضرورة الى آخره اقول
هذا الكلام مشعر بان الوجودي لا يتناول الا الضروريات التي لا تدوم بدوام وجود الذات اذا اسقط
عنها جهة الضرورة وان الدائم الغير الضروري سواء كان في الكل او في البعض خارج عن الوجودي وقد كان
تقدم فيما مضى مشعرا بان الوجودي قد يتناول الاقسام الثلثة وليس ذلك تناقضا لان الوجودي لفظ يصلح ان
يفسر باي تفسير اريد واعلم ان المطلقة بالراي الاول يسمى مطلقة عامة وبالراي الثاني مطلقة خاصة ووجودية

صح

واسكندرية ه اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو
الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه
وهذا الامكان واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب
السلب الخاصي حتى يكون الشي يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون
وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في

جميعا خصه الخاصة باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة
واما ممتنعة فكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي اعني
غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده
ان كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين الاولين
وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للاسود كالكتابة بل يكون مثل الكتابة
للانسان فحينئذ يكون الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود لا ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود
من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا
يغني وذلك لانه يحسب انه اذا جعل موجودا اخرج الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه
معدوما فقد اخرج الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك التغيير كلام فاما ان يكون ممتنعا او لا يكون
وعدم الامتناع يسمى بالامكان وعلى هذا التقدير لا فرق بين ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا او لا يكون وبين
ان يقال الشيء اما ان يكون ممتنعا واما ان يكون ممكنا وهو مسمى بالامكان العام والواجب داخل فيه لان الواجب
وجوده متعين وما هو وجوده متعين فعدمه ليس بمتعين فالواجب داخل في هذا الامكان لا لان وجوده متعين
بل لان عدمه غير متعين وههنا بحث وهو ان الامكان العام عبارة عن نفس سلب الامتناع او هو امر ثبوتي
لازم لذلك السلب ويتفرع على كونه ثبوتيا فهل هو محمول على ما تحته حمل اللوازم او حمل الجنس وقول الشيخ يعني
به ما يلازم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس غير هذا السلب لان الشيء لا يلازم نفسه بل
اللازم لذلك السلب غير ذلك السلب والاظهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم سلب ضرورة
العدم بل المراد منه ان الامكان قيد ثبوتي يلزم ذلك السلب فهذا ما هو الاظهر من اللفظ لكن الحق انه سلب
لانه يصح حمل هذا الامكان على المعدومات التي يصح وجودها وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا
لكان ما ليس بثابت وصفا ثابتة هذا خلف فان قيل هذا الامكان سلب الامتناع والامتناع عدمي
اذ لو كان ثبوتيا لكان الممتنع ثابتا لان الموصوف بالثابت ثابت فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف واذا
كان الامتناع عدميا وهذا الامكان سلبه وسلب السلب ثبوت فهذا الامكان ثبوتي فنقول الامكان
بهذا المعنى قد يحمل على العدم لانه ينقسم الى الامكان الى جانب الوجود والى امكان العدم بل هذان الامكانان

ههنا لا تلازم ولا تعاكس بخلاف الممكن الخاص واذا كان هذا الامكان مقولا على امكان العدم وامكان
العدم مقول على الممتنع كان هذا الامكان مقولا على الممتنع فيجب ان لا يكون ثبوتيا ثم ان سلمنا ان هذا الامكان
امر ثبوتي لكن لا يكون حمله على ما تحته حمل المقومات بل حمل اللوازم فان هذا الامكان مقول على واجب الوجود
فلو كان ذلك من المقومات لكان واجب الوجود مركبا من هذا الامكان وما به يتميز عن غيره وهو وجوبه وذلك محال
واعلم ان في لفظ الشيخ ههنا نوع اشكال لانه قال الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم فقد
خصص هذا الامكان بما يلازم سلب ضرورة العدم وليس كذلك فان هذا الامكان حاصل ايضا في سلب ضرورة
الوجود الا ترى ان امكان العدم بهذا المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص لان ذلك يمكن ان لا يكون بهذا
المعنى محمول على الممتنع والممكن الخاص فالامكان اذن اعم من الامكان في الوجود او الامكان في العدم واذن
يلزم سلب ضرورة العدم هو امكان الوجود لا الامكان المطلق فكانه فسر العام بالخاص فالواجب ان
يقال الامكان ما يلازم سلب الضرورة في احد جانبي الوجود والعدم فان كان في جانب الوجود فهو الذي
يلازم سلب ضرورة العدم وان كان في جانب العدم فهو الذي يلازم سلب ضرورة الوجود قال واما ان يعني به ما
يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود الى آخره اقول قد عرفت ان الممكن العام هو الذي يصدق عليه عدم
الضرورة في احد طرفي الوجود والعدم والممكن الخاص هو الذي يصدق عدم الضرورة على طرفيه معا فحينئذ يكون
الممكن العام صادقا على طرفي الممكن الخاص فلاجل ذلك نقلوا اسم الممكن اليه من المعنى الاول والواجب خارج
عن هذا الممكن والقسمة بحسبه ثلاثية اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولفظ الكتاب ههنا ايضا يشعر بان الامكان
الخاص ليس هو نفس سلب الضرورتين بل هو امر يلازم ذلك السلب ونحن قد بينا في كتابنا الكبير انه يمتنع ان يكون امرا
وهذا البحث وان كان غير لائق بالمنطق لكنا نحتاج اليه لاستخراج فوائد الفاظ الكتاب قال وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى ثالث الى آخره اقول الممكن الخاص وهو الذي لا يجب ان يدوم بدوام وجود الموضوع فقد يكون
بحال واجب الحصول عند شرط او عند وقت وقد يكون بحال لا يجب وجوده في شيء من الاوقات ولا عند شيء
من الشرائط وهو مثل الكتابة للانسان فاذا سمي هذا القسم بالممكن كان المسمى بالممكن احد قسمي الممكن الخاص فاذا
ضم اليه القسم الآخر منه مع الواجب والممتنع كانت الاقسام اربعة واعلم ان من اقسام الضروري ما يكون
ضرورته بشرط المحمول والممكن بهذا المعنى غير خال عن هذه الضرورة فان الكتابة وان كانت غير واجبة للانسان
في وقت من الاوقات ولا يجب بشرط من الشروط لكنه ضروري له ما دام كاتبا ولكن اعتبار امكانه غير اعتبار
هذه الضرورة فان ضرورته متأخرة عن وجوده والامكان متقدم على وجوده بل لا يخلو شيء من الممكنات عن

اللوازم

الشرح من الضرورة قال وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر اي آخره اقول المعاني الثلثة من الامكان اعتبارات
عارضة للشي حال وجوده لان المعنى الاول وهو سلب احدى الضرورتين اعتبار للشي حال حصوله وكذلك المعنى
الثاني وهو سلب الضرورتين الذاتيتين معا وكذلك المعنى الثالث وهو سلب الضرورات الذاتية منهما والمشروطة
واما هذا المعنى الرابع فهو اعتبار حال الشي بالنظر الى المستقبل ومعناه ان الشي اي اصل لا بالنظر الى
حصوله في الحال بل الى حصوله في المستقبل فان كان غير ممتنع الحصول في المستقبل قضى عليه بالامكان وهذا الاعتباران
وان كانا متلازمين لكنهما متغايران فان اعتبار الشي حال حصوله مغاير لاعتباره في المستقبل وعلى هذا فلا
ان الامكان بالنظر الى الحصول الحالي يقع على تلك الوجوه الثلاثة فكذلك الامكان الاستقبالي يقع
على تلك الوجوه الثلثة وتلك التفسيرات الثلثة مترتبة بالخصوص والعموم واما هذا الرابع فليس كذلك
بل كان من الواجب ان يقال في اول الامر الفصل الشي لا يخلو اما ان يعتبر حاله في وقت حصوله او في مستقبل
حصوله ثم يبين ان كلا الاعتبارين يحتمل الوجوه الثلثة ٥ واعلم ان بعضهم شرط في الامكان بالمعنى الرابع
المذكور وان يكون الممكن معدوما في الحال وهو باطل لانه ان كان الوجود الحالي يمنع الامكان في الاستقبال
وكذا العدم الحالي يمنع الامكان لكن الشي لا يخلو عن الوجود والعدم وكلاهما يمنعان الامكان فالشي
لا يكون موصوفا بالامكان هذا خلف بل يقول ان كان العدم شرطا في امكان الوجود كان الوجود شرطا
في امكان العدم لكن ممكن العدم هو بعينه ممكن الوجود فاذا كان الوجود شرطا في امكان العدم و
امكان العدم لازم لامكان الوجود كان الوجود شرطا لامكان الوجود وقد جعل منافيا هذا خلف ٥
واقول لفظ الامكان بالنسبة الى المعنى العام والخاص والاخص باشتراك الاسم بل قوله على الاخص
بالاعتبارات الثلثة بالاشتراك فاما قوله على الخمسة وهو الواجب والممكن الخاص فليس بالاشتراك بل
بالتواطي او التشكيك اشارة الى الاصول وشروط في الجهات واهمنا اشيا يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة
يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم ثم ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا
عدمه فكذلك ليس اذا كان الشي متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري
له ان يتحرك ولا ان يتحرك في كل حال في الاستقبال واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد
يسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري واعلم ان السالبة
الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير

سالبة الوجود ولا دوام وهذه الاشيا وتفاصيل المفهومات الممكنة قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط
التفسير الموضح من هذا الفصل انه لا منافاة بين الوجود الحالي وبين الامكان بمعانيه الاربعة اما انه لا ينافي
في الامكان العام فلما واجب الوجود يقول عليه هذا الامكان مع انه ممتنع عدمه واما انه لا ينافي الامكان
الخاص فلان الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الخاص واما انه لا ينافي الامكان الاستقبالي
لان الوجود الحالي لا ينافي العدم الاستقبالي فكيف ينافي امكان العدم الاستقبالي فان المنافاة بين الوجود
والعدم ابلغ من المنافاة بين الوجود وامكان العدم لان الشي الذي يكون في الحال متحركا يصح ان يخرج
عن المتحركية في ثاني الحال فاذا لم يكن بين المتحركية في الحال واللامتحركية في الاستقبال منافاة فلان لا
يكون بين المتحركية في الحال ولا وجوب وجود المتحركية في الاستقبال كان منافاة اولى قال واعلم ان الدائم
غير ضروري فان الكتابة قد يسلب الى آخره اقول الشخص له حالتان عدم ووجود فاذا كانت الكتابة مسلوبة
عنه في جميع زمان وجوده ولا شك انها يكون مسلوبة عنه عند عدمه لان المعدوم لا يكون كاتبا فيكون سلب الكتابة دائما
الشخص مع ان ذلك السلب غير ضروري فقد ثبت دائم من غير ضرورة قال واعلم ان السالبة الضرورية الى آخره
اقول كما ان القضية الثلاثية تختلف حالها بتقدم السلب على الرابطة او تاخره عنها كذلك الرباعية تختلف
حالها بتقدم حرف السلب على الجهة او تاخره عنها فاذا قلت بالضرورة ليس كانت الجهة مقدمة على السلب
فكانت الضرورة حاملا لذلك السلب واذا قلت ليس بالضرورة كانت السلب مقدما على الجهة رافعا لها
فالسالبة الضرورية لا يصدق على الامكان وسالبة الضرورة يصدق عليه وهكذا القول في السالبة الممكنة
فان الامكان حامل فيها لكن السلب في سالبة الامكان يكون رفعا للامكان وكذلك اذا قلت بالوجود لا
شي كانت جهة الوجود حاملا واذا قلت ليس بالوجود كان ذلك رفعا لتلك الجهة واعلم ان قولنا السالبة
الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود ولا دوام تشريفا بان الوجودي ما يكون الحكم فيه غير دائم والدائم
سواء كان في الكليات او الجزئيات خارج عن الوجودي اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم
انا اذا قلنا كل ج ب فانا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد
مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف
اتفق فذلك الشي موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا او حال كذا او دائما فان
جميع هذا الحفظ من كونه موصوفا به مطلق فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات
وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره فان زدنا شيئا آخر فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان يقول بالضرورة

لذلك

مقدمة

كل ج ب حتى يكون كانا قلنا واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم فانه ما دام موجود الذات فهو
ب بالضرورة وان لم يكن شئ لاج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من
ذلك ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد
له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في حال او
يكون دائم الكذب لا او دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري دائما في كل واحد او مسلوبا
دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا
محالة فليس على المنطقي ان يقضي فيه بشئ وليس من شرط التحديد في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة
ايضا فقد ينظر فيما لا يكون الا كاذبا ومثل ان نقول ان كل واحد واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه
يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه
مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ومثل ان نقول كل واحد
مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى الرسم
قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال اي الماضي فقد وصف
بانه ب في وقت وجوده وحينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة واذا
قلنا كل ج ب بالامكان الاخص مثلا فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يوجد فيصح ان يكون
ب وان لا يكون ولكن لا باس ان يراعى هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب للعرف اقول
ان للقضايا شرائط في جانب الموضوع لا تختلف باختلاف انواعها وشرائط في جانب المحمول تختلف باختلاف
انواعها اما في جانب الموضوع فالمعتبر فيه امور الاول انا اذا قلنا كل ج لم نعن به كلية ج ولا الجيم
الكلي بل كل واحد واحد وههنا يحتاج الى الفرق بين مفهوماتها اما الفرق بين الكلي والكل اما اولا فان الكل
متقوم باجزائه والكلي متقوم بجزئياته واما ثانيا فان الكل في الخارج والكلي في الذهن وثالثا فان الاجزاء
متناهية والجزئيات غير متناهية ورابعا ان الكلي يحمل على جزئياته والكل غير محمول على اجزائه والفرق بين
الكل وكل واحد هو ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة بل كل واحد من اجزاء الكل ليس بكل
والمجموع كل واذا ظهر الفرق بين هذه المفهومات فنقول اذا قلنا كل ج عنينا به كل واحد من احاد ج
لا كل ذلك من حيث هو كل ولا الجيم الكلي الثاني انا لا نعني به ما يكون حقيقته ج فقط بل اعم من ذلك فهو كلما
يكون موصوفا به سواء كانت الجيمية حقيقة او كانت له عارضة لانا لو عنينا بقولنا كل متحرك ما يكون

حينئذ

حقيقة

حقيقته المتحركة فقط لا كل ما يوصف بالمتحركة لما كان يوجب ادخال موضوعات المتحرك في الحكم الذي يحكم به على
المتحرك فكان يفسد عقود القياس الثالث انا لا نعني ما يكون موصوفا بالجيمية دائما بل ما هو اعم من ذلك وهو ما يكون
موصوفا به بالجيمية سواء كان دائما او غير دائم فانا اذا قلنا كل متحرك لم نعن به ما يكون متحركة دائما بل ما يوصف
بالمتحركة سواء كان ذلك دائما او غير دائم الرابع انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية بالقوة فان الذي بالقوة
لا يكون موجودا الخامس انا لا نعني به ما يكون موصوفا بالجيمية في الخارج بل ما هو اعم من ذلك وهو الذي فرض
العقل له انه في سواء كانت الجيمية موجودة في الخارج او لم يكن فانا يمكننا ان نقول كل مثلث شكل وان لم يوجد
شئ من المثلثات في الخارج ثم بعد هذه الشرائط قد نفهم ذلك على وجهين احدهما كل واحد مما هو عند العقل
ج بالفعل وقد فرضه العقل كذلك والثاني ان كل واحد مما الجيمية حاصلة له بالفعل سواء كان ذلك حال الفرض
او قبله او بعده وقد عرفت الفرق بينهما وان هذا الثاني اعم من الاول وان كان الاول هو المصطلح عليه في
العرف فهذا ما يتعلق بجانب الموضوع اما ما يتعلق بجانب المحمول فذلك مما يختلف باختلاف القضايا والشيخ
بدا منها بالمطلقة لانها بالنسبة الى الموجهات كالبسيط بالنسبة الى المركب والبسيط يجب تقديمه على
المركب فنقول اما المطلقة هي ان كل ج على الوجه المذكور فله اتصاف ب من غير زيادة انه موصوف به دائما
او غير دائم ومشروطا او غير مشروط فان كل ذلك اخص من نفس الموصوفية به وانما اخترنا لفظ له دون لفظ موصوف
ويوصف ودمعن كراهية استعمال الالفاظ الموجهة فيما يراد حمله مطلق قال فانه فما شاء اخر فقد وجهناه
وذلك ان زيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب اي اخره اقول قد بينا انه متى زيد على بيان ثبوت
الحكم او لا ثبوته بيان كيفية ذلك الحكم كانت القضية موجهة والشيخ بدا منها بالضروريات فانه اذا قلنا بالضرورة
كل ج ب عنينا به كل ما يقال له ج على الوجه المذكور فهو ب ما دام ذاته موجودا مثل ان نقول كل انسان
حيوان اي كل ما يقال له انه ضاحك سواء كان ذلك دائما او غير دائم فهو دائم ما دامت ذاته موجودة فهو
انسان قبل الضاحكية وبعدها قال ومثل ان نقول كل ج ب دائما اقول لما فرغ عن الضرورية شرع
في الدائمة ومعناها ان كل ج على الصفة المذكورة فهو موصوف ب دائما ما دام الذات موجودة اما
او اما ان الدوام في الكليات هل يوجد من غير الضرورة فذلك ليس على المنطقي لكنا قد بينا في ما مضى
ان النوع ان كان يوجد في شخص واحد فالدوام هناك قد يوجد من غير الضرورة وان كان للنوع اشخاص
فالاظهر جواز الدوام فيها من غير الضرورة لان بالاتفاق قد يوجد الدوام في الجزئيات من غير ضرورة
وجميع الجزئيات الحقيقة الواحدة لها طبيعة واحدة فاذا جاز دوام العاري عن الضرورة في بعض جاز في الكل

المصطلح

فی کل بعض فاذن الدوام جایز فی الکل من غیر ضرورة قال ومثل ان یقول الی آخره اقول لما فرغ عن الدایمة
عبّر عنها بالوجودیة فاذا قلنا بالوجود کل ج ب عنینا کل ما یقال له ج علی الوجه المذکور فانه یقال له ب لا دایما
بل اما فی وقت معین مثل الکسوف للقمر او غیر معین مثل التنفس للانسان او بحسب شرط غیر دایم مثل قولنا کل
متحرک متغیر فان المتغیریة دایمة بدوام المتحرکیة غیر دایمة بدوام وجود الذات فان قیل لما ذا ترک ههنا
من اقسام الوجودی الضروری بحسب المحمول فنقول ذکره فی اقسام الوجودی ما له ثبوت فی وقت بعینه وذلک
یشتمل ما یکون له ضرورة فی وقت معین مثل الکسوف وما له حصول فی وقت غیر معین من غیر ضرورة مثل الکتابة للانسان
والاشیاء التی لا ضرورة لها الا التی بحسب المحمول واعلم ان تفسیر الوجودیة بما لم یتضمن الدائمة من غیر
الضرورة بل اقتصر فیه علی ما یکون ثبوته لا دایما قال ومثل ان یقول کل واحد مما یقال له ج فانه یمکن ان یوصف
ب بالامکان العام او الخاص او الاخص وعلی طریقة قوم فان لقولنا کل ج ب بالوجود الی آخره اقول
ان قوما جعلوا المطلقة ما یکون الحکم فیها علی ما وجد فی الماضی او الحاضر والممکن ما یکون الحکم فیه علی ما یوجد فی
المستقبل والضروری ما یکون الحکم فیه علی کل ما یوجد فی الازمنة الثلاثة وتفسیر المطلق والممکن والضروری بذلک
جایز لکنه غیر مناسب للغرض فانا اذا قلنا للشیء انه ضروری او ممکن عنینا به ان ثبوت محموله لموضوعه ضروری
او ممکن وعلی هذا الاعتبار لا یکون الجهات الا کیفیة الحمل فاما علی ما قالوه فانها للسور وعلی هذا التقدیر اذا
قدرنا زمانا لا یوجد فیه من الحیوانات الا الانسان فعند ذلک یصدق ان کل حیوان انسان ای کل ما فی الوجود
من الحیوان فهو انسان وکذلک یصدق قولنا لا شیء من الفرس بحیوان فانه اذا لم یکن الفرس موجودا فی الخارج
استحال ان یکون موصوفا فی الخارج بالحیوانیة وکذلک یصدق قولنا یمکن ان یکون کل حیوان انسانا ای یمکن
ان لا یوجد فی الخارج من الحیوان الا الانسانیة فهذه القضایا صادقة بحسب السور وان کانت کاذبة بحسب
الحمل ولما کان المطلوب من القضایا حال حملها لا غیر زعم الشیخ ان هذا الاعتبار غیر مناسب ٥
اشارة الی تحقیق الکلیة السالبة فی الجهات انه یجب ان یعلم علی اعتبار ما سلف ان الواجب فی الکلیة السالبة
المطلقة الاطلاق العام الذی یقتضیه هذا الضرب من الاطلاق ان یکون السلب متناولا لکل واحد واحد
من الموصوفات بالموضوع الوصف المذکور متناولا غیر مخصص بالوقت والحال حتی یکون کانه یقول کل واحد
مما هو ج ینفی عنه ب من غیر بیان وقت النفی وحالة لکن اللغات التی نعرفها قد جرت عادة اهلها
عن استعمال النفی الکلی علی هذه الصورة واستعملت للحمل السالب الکلی لفظا یدل علی زیادة معنی
علی ما یقتضیه هذا الضرب من الاطلاق فیقولون بالعربیة لا شیء من ج ب ویکون مقتضی ذلک عندهم

انه لا شیء مما هو ج موصوف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن کل واحد من الموصوفات ج
ما دامت موصوفة له الا ان یوضع له وکذلک ما یقال فی فصیح اللغة الفارسیة هیچ ج ب نیست فهذا الاستعمال
یشمل الضروری وضربا من الاطلاق احدا من ضرب الاطلاق الذی شرطه فی الموضوع وهذا قد غلط کثیرا من
الناس ایضا فی جانب الکلی الموجب لکن السالب الکلی المطلق بالاطلاق العام اولی الالفاظ به هو ما یناسب ذلک
قولنا کل ج یکون لیس ب او یسلب عنه ب من غیر بیان وقت وحال ویکون السالب الوجودی وهو المطلق
الخاص ما یساوی قولنا کل ج هی غیر ب فیها غیر ضروری و دایم واما فی الضرورة فلا یبعد بین الجنسین والفرق
بینهما ان قولنا کل ج بالضرورة لیس ب یجعل الضرورة بحال السلب عند واحد وقولنا بالضرورة لا شیء
من ج ب یجعل الضرورة لکون السلب عاما وظهره ولا یتعرض لواحد واحد الا بالقوة فیکون مع اختلاف
المعنی لیس بینهما افتراق فی اللزوم بل حیث صح احدهما صح الآخر وعلی هذا القیاس ما خص الامکان ٥
التفسیر کما ان شرایط الموضوع لا یختلف باختلاف اصناف الموجبات فکذلک لا یختلف باختلاف کیفیتها
فی السلب والایجاب وکما ان جهاتها انما یختلف لاختلاف کیفیة انتساب محمولاتها الی موضوعاتها فکذلک
فی السالبة ولما فرغ الشیخ عن احصاء اقسام الموجبة شرع فی شرح الاقسام فی جانب السالبة وکانه بدا فی
الموجبة فی الموجبة بالمطلقة فکذلک بدا فی السالبة بها فالسالبة المطلقة التی یسلب عنها محمولها ومعلوم ان
السلب اعم من السلب الدایم او اللا دایم او المقید بشرط او اللا مقید فالسالبة المطلقة هی التی لم یتعرض
فیها الا للسلب بحیث یکون محتملا لکل الاقسام کما ان الموجبة هی التی لم یتعرض فیها الا للایجاب بحیث یکون
محتملا لکل الاقسام ٥ قال لکن اللغات التی نعرفها الی آخر الفصل اقول لما بین حقیقة السالبة الکلیة المطلقة
اراد ان یبین انه لیس یوجد فی اللغات لفظ یدل علیها کما هی بل یفید امرا زایدا علی ذلک وهو دوام سلب
المحمول بدوام وصف الموضوع فاذا قلنا لا شیء من ج ب یفید ذلک استمرار عدم الباء ما دامت الجیمیة حاصلة
وهذا قید زاید علی السلب المطلق فان السلب عن الموضوع اعم من السلب الدایم بدوام وصف الموضوع
وبالجملة فقولنا لا شیء من ج ب یوهم العموم فی الاشخاص والازمان والایجاب الکلی لا یوجب ذلک
وانما کانت هذه الالفاظ المستعملة فی السلب الکلی تفید هذه الزیادة لان السلب المطلق غیر معقول
بما لم یکن طاریا علی الایجاب لا بتخصیص ولا یعقل لکن العقل لا یلتفت الی طرده علیها الا لیکون رافعا
له ولا یکون رافعا له ما لم یکن مقتضیا للعموم فلذلک من الواجب ان یکون هذه الالفاظ تفید التعمیم
فی الاوقات والعادات لکنا نعلم ان نفس السلب اعم من الدایم وغیر الدایم والموقت وغیر الموقت وقوله

وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب يريد به ان بعض الناس اعتقد انا اذا قلنا
كل ج ب فانه يفيد دوام الباثية بدوام الجيمية لانا لو قدرنا شيئا من الجيمات خاليا عن الاتصاف بالباء
في بعض الازمنة لم يكن ذلك الجيم بائيا فلا يكون كل ج ب موصوفا بالبائية وقد فرضناه كذلك وهذا ظن
فاسد فان قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل ج موصوفا بالبائية ما دامت الجيمية حاصلة وعلى هذا تكون
الالفاظ المستعملة للايجاب المطلق تفيد زيادة على ذلك هو دوام ثبوت المحمول بدوام وصف الموضوع التكلم
ان هذا الوهم وان كان قد وقع لبعضهم في جانب الكلي الموجب الا ان وقوعه في جانب الكلي السالب اكثر
لما بينا ان السلب لا يلتفت اليه الا ان يكون رافعا للايجاب وذلك انما يحصل من السلب العام للاوقات وداما
الايجاب فهو معقول بذاته محكي الاعتبار في حقيقته سواء كان دائما او غير دائم فان قيل السالب الكلي المطلق
الى اي شيء اقول انه لا يتبين ان الالفاظ المستعملة في السلب الكلي المطلق موجبة للدوام اتصال في الشيء الملفوظ
بدل لفظ السلب المطلق من غير تلك الزيادة وهي قولنا كل ج يكون ليس ب او قولنا كل ج يسلب عنه
ب وقوله من غير بيان وقت وحال معين اذا لم يذكر مع ذلك ما يدل على بيان الموقت في دوامه اولا
دوامه او على بيان الحال في الاشتراط بشرط او عدم ذلك وهاتان العبارتان تشبهان الموجبة المعدولة
لان حرف السلب فيهما جزء من المحمول لا داخل عليه لان معناهما ان كل ج فهو موصوف بسلب ب فظاهر
ان تلك موجبة لا سالبة ولاجل ذلك قال ادل الالفاظ به ذلك يعني بايتين الصيغتين وان لم يكونا
في الحقيقة للسلب لكنهما في المعنى تفيدان السلب مع انهما من ابعد الالفاظ عن ايهام الدوام قال واما في
الضرورة فلا بعد بين الجهتين الى الاول اقول لا يتبين ان قولنا لا شيء من ج ب توهم الدوام و
قولنا كل ج يكون ليس ب لا توهم ذلك بين ان هذا الفرق انما يظهر كل الظهور في المطلقة واما في الضرورية
فذلك لا يتحقق فيها اذ الضرورة لا يعقل الا مع الدوام وعند ذلك حاول اظهار الفرق بين
اللفظتين في الضروري من وجه آخر لكن ذلك لا يتم الا بتقديم مقدمة وهي ان حق الجهة ان يكون متقدمة
على الرابطة متصلة بها لانها صفة لذلك الارتباط دالة على تأكده او ضعفه فيقال كل انسان يجب ان يكون
حيوانا كل انسان يمتنع ان يكون حجرا كل انسان يمكن ان يكون كاتبا وفي السلب ان يقال كل انسان يمكن ان
لا يكون احد من الناس كاتبا ثم ان الجهة اذا ازيلت عن موضعها الى جانب الموضوع يصير الجهة جهة للتعميم
والتخصيص لا جهة الربط ويصير المعنى ان كون جميع الناس بأسرهم كاتبا ممكن واذا كانت الجهة جهة للربط
كان المعنى ان كل واحد واحد من الناس يمكن ان يكون كاتبا وبين المعنيين فرق لان الاول تشكيك غير عند
الجمهور فان من الناس من يقول محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يوجد واحد الا وهو كاتب والثاني
غير مشكوك فيه والمعنى الواحد لا يكون معلوما وغير معلوم فظهر ان الجهة ان كانت متقدمة على الموضوع كانت
جهة للعموم ولم يكن تناولها للآحاد الا بالقوة واذا كانت متأخرة عنه متصلة بالرابطة كانت جهة للحمل
الحكم وكان تناولها للآحاد بالفعل فظهر الفرق بين هذه الجهة تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين الجهة
الجهة والكل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الكل في المعنى واللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر
مثلا اذا كان وقت ما ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول
وكذلك الامكان الجهة ايضا فانه اذا فرض وقت من الاوقات ان لا لون الا البياض او عدم الالوان من التي
لا نهاية لها صدق حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة وقبل كان ممكنا ولا يصدق
هذا الامكان اذا اقترن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة
لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل
حيوان انسان وقيل بالامكان ولم يصح هذا الامكان اذا جعل للمحمول اشارة الى كيفية الجزئيتين في
الجهات وانت يتوقف كان الجزئيتين من الكليتين وتعقيبهما عليها وقولنا بعض ج ب يصدق لو كان ذلك
البعض موصوفا ب في وقت لا غير وكذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا
صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل
عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب والعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة وجب ان يمتنع ذلك
صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري وبالامكان او لا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام
بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان
غير ضروري التفسير قد بينا ان بعضهم ظن ان الايجاب الكلي لا يصدق الا عند الدوام فالشيخ اراد
ان يبين ههنا بطلان ذلك وذلك لان الايجاب الجزئي بالاتفاق لا يقتضي الدوام واذا صح الايجاب
الجزئي من غير دوام صح ذلك في كل واحد من الجزئيات واذا صح في كل واحد من الجزئيات صح ايضا ذلك
في الكليات فظهر بذلك ان الحكم الكلي لا يقتضي الدوام سواء كان في السلب او الايجاب واقول هذه
الحجة تعينها توجب صحة وجوب ثبوت الدوام في الكليات من غير ضرورة لانه لما صح ذلك في كل واحد
من الجزئيات صح ذلك في الكلي وباقي الاشارة لا اشكال فيه اشارة الى تلازم ذوات الجهة
قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون

وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا يمتنع ان يكون
وهذه وما يليها بها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمان
مساوية لهما من بابي الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منها لا ينعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل
لازمهما مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا
كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا
يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا يمكن
ان يكون بالامكان الخاص والاخص انما يلزمه يمكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فيمكن
فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل يمكن ان يكون العام ويمكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون
وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بالضرورة ان يكون وان
لا يكون ه التفسير انه لما فرغ عن بيان الجهات شرع في بيان لزوم بعضها للبعض واللوازم على قسمين
منها ما يكون مساويا للملزوم ومنها ما يكون اعم منه ولنذكر المتلازمات المتعاكسة اولا وقد عرفت ان الجهات
ثلثة ه الطبقة الاولى للوجوب واجب ان يوجد ليس بواجب ان لا يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس بممتنع
ان لا يوجد ليس بممكن العامي ان لا يوجد ممكن العامي ان لا يوجد فهذه الطبقة كلها متلازمة فكذلك ما يليها
التي هي تحتها متلازمة ه الطبقة الثانية للامتناع واجب ان لا يوجد ليس بواجب ان لا يوجد ممتنع
ان يوجد ليس بممتنع ان يوجد ليس بممكن العامي ان يوجد ممكن بالمعنى العامي ان يوجد ه الطبقة الثالثة
للامكان الخاص ممكن ان يكون ليس يمكن ان يكون ممكن ان لا يكون ليس يمكن ان لا يكون ه فاما اللوازم الغير
المساوية فاعلم ان نقيض كل طبقة لازم غير مساو للطبقة الاخرى فان الجهات لما انحصرت في الثلث كان
رفع الواحد منها صادقا على الاثنين الاخرين فيكون اعم من كل واحد منها وحده فعلى هذا قولنا واجب ان
يوجد يلزمه نقيض الطبقة الثانية وهو ليس بواجب ان لا يوجد وما يلازمه ونقيض الطبقة الثالثة وهو
ليس يمكن ان يكون او لا يكون واما الطبقة الثانية وهي واجب ان لا يوجد يلزمها نقايض الطبقة الاولى
وهي ليس بواجب ان يوجد وساير ما يلازمه ونقايض الطبقة الثالثة وهي ليس يمكن ان يكون او لا
يكون والطبقة الثالثة وهي قولنا يمكن ان يكون يلزمها نقايض الطبقتين ويلزمها ايضا الممكن العامي
معدولا ومحصلا وهو ليس يمكن ان يكون ليس يمكن ان لا يكون واعلم انا ان جعلنا الامكان العامي عبارة
عن سلب الامتناع امتنع جعله من باب اللوازم لان المفهوم حقه من قولنا ليس بممكن بالمعنى العامي

ان لا يكون هو انه ليس بممتنع ان لا يكون ومعناه ممتنع ان لا يكون فاذن المحصول من قولنا ليس يمكن ان
لا يكون هو نفس قولنا ممتنع ان لا يكون فكيف يمكن جعله من لوازمه فان لازم الشيء يجب ان يكون مغايرا له
لكنا اذا جعلنا الامكان العامي امرا وراء سلب الامتناع استقام الكلام فلاجله صرح الشيخ في باب الامكان
فقال الامكان هو الذي يلزمه رفع الامتناع لا هو على مذهبه جعله من اللوازم فاما على ما ذكرنا من ان
ان الامكان هو نفس سلب الامتناع لا زايدا امتنع جعله من اللوازم كما وباقي النهج لا يحتاج الى الشرح

استلزام

وهم وتنبيه والسؤال الذي يقول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن
ان لا يكون فالواجب اذا ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يمكن ان يكون وما ليس يمكن فهو ممتنع
ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب يمكن ان يكون بالمعنى العام والاعم وذلك الممكن لا ينعكس
الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص والا يلزم قولنا ليس يمكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس
يمكن بذلك المعنى ما هو ضروري اي ايجابا او سلبا ه الانح تنبيههم لهذا الشك وزعمهم ان بابهم حله يعود وتعطلون
فكلما صح لهم في شيء انه ليس يمكن او فرضوه لذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس ويغفلون ذلك وتمادوا
في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب ضرورة ليس يمكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان
بالضرورة ليس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة لزمه انه ممكن حتى
ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما قدمناه في سبيله النهج الخامس في تناقض
القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب على
جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينها او بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما وان لم يتعين ذلك في بعض الممكنات عند جمهور القوم وانما يكون التقابل في الايجاب والسلب اذا كان السالب
منهما يسلب الموجب كما اوجبه فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر
ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق
ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان يجب
في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اذا القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى
وعلاما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة
والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددنا وغير محصل فان لم يكن القضية بحفظه اصح ايضا الى تخليف
القضايا في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفنا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا يجتمعا

الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكاتبتين الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب
وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض
الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى
القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم تلك الشرائط قد تحوج فيما يرجع الى جهة شرائط تحققها فلنكن [illegible] ايضا لا
كلية وليعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض
الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان
الصادق في الواجب غير ما في الاخرين ولكن ايضا السالبة كلية وليعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد
من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من
الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا والاعتبار من تشكل الصادق والكاذب
في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات الكمية والكيفية [illegible] النفس القضايا بالمختلف تارة بالاختلاف
بمحمولاتها مثل ما يقال العدد زوج العدد فرد وتارة لا اختلافها بالسلب والايجاب مثل ما يقال العدد
زوج العدد ليس بزوج والتناقض انما يتحقق عند اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب ولما كان
الاختلاف المطلق اعم من الاختلاف بالسلب والايجاب لاجرم ذكر اولا الاختلاف لانه كالجنس وقوله
بالايجاب والسلب فصل يميزه عن سائر الاختلافات ثم ان القضايا المختلفة بالسلب والايجاب قد يكون
متنافية وقد لا يكون وذلك اذا كانت محمولاتها مختلفة غير متنافية والمتنافية قد يكون تنافيهما لذاتهما وقد لا
يكون مثل ما يقال هذا الشيء انسان هذا الشيء ليس بحيوان فان ما بين القضيتين متنافيتان لكن لا
لذاتهما اذ لو لم يلزم من قولنا ليس بحيوان انه ليس بانسان لم يكن بين قولنا هذا انسان وهذا ليس
بحيوان منافاة فان المنافاة بين الانسانية واللاانسانية بالذات وبينهما وبين اللاحيوان بالعرض
فلاجله قال الشيخ على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا واعلم
ان الصادق والكاذب متعينان في الواجب والممتنع واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه
في الماضي والحال فاما في المستقبل فانه لا يجوز ان يكون الصدق والكذب متعينين فيه لانا اذا
قلنا زيد يمكن ان يقوم فالصدق انما يتعين لو كان قيامه او عدم قيامه متعينا ولو تعين ذلك بحيث
يمتنع تغيره لكان ذلك واجبا لا ممكنا ويخرج عن قدرته واختياره وما لم يكن كذلك علمنا انه لا القيام
ولا تركه بمتعينين ولم يكن لما في نفسهما تعين وتعين الصدق والكذب تبع لتعين المخبر عنه لاجرم لم يكن

الشرائط م

بحيوان



احد القولين متعينا للصدق والكذب بعينه واعلم ان الامر وان كان في الظاهر كما ذكرناه لكنه عند التحقيق
ليس كذلك فان الممكنات باسرها مستندة الى واجب الوجود ولكل واحد منها وقت مقدر وحد محدود ولا
يمكن ان يقع الا على ذلك الوجه فان نظر اليها من حيث هي هي فلا يصدق عليها لا الوجود ولا العدم وان نظر
اليها من حيث هي مرتبطة باسبابها المنتهية الى واجب الوجود فعند ذلك يكون لكل واحد منها حد محدود و
امر معلوم ويكون القول المطابق لذلك صادقا والذي لا يطابقه يكون كاذبا بل نحن لا نميز بين الصادق
والكاذب فيه وليس اذا لم يمكننا معرفة الصادق بعينه وجب ان لا يكون الصادق متعينا في نفسه ومما
يوضح الحال فيه ان الصدق والكذب كيفيتان ثابتتان للقول وهي لا محالة يستدعي موضوعا ومحلا معينا فانا اذا
قلنا زيد سيقوم زيد لا يقوم فاما ان يكون الصدق حاصلا في الواحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه
موصوفا بالصدق فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما فحينئذ يكون كل واحد
منهما خاليا عن الصدق والكذب وذلك خلاف المحال فاما ان يكون كل واحد منهما وحده خاليا عن الصدق
والكذب ثم يكونان حاصلين فيهما وذلك غير معقول فقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند الجمهور يعني
الصادق والكذب في الممكنات الاستقبالية لا يتعين في المشهور لا على الحق قال وانما يكون التقابل الى
قوله مما عددناه غير محقق اقول القضايا المخصوصة وهي التي موضوعها اشخاص انما يتم التناقض فيها عند
حصول الشرائط سبعة الاول اتحاد الموضوع فانك لو قلت العين مبصرة العين غير مبصرة وعنيت
بالعين شيئين لم يتناقضا الثاني اتحاد المحمول الثالث اتحاد الاضافة الرابع اعتبار الجزء والكل
الخامس اعتبار القوة والفعل السادس الزمان والمكان ان كان الشيء زمانيا ومكانيا السابع الشرط
وهذه الشرائط قد عدها في النهج الثالث واعلم ان اشتراط اتحاد الاضافة عند التحقيق راجع الى
اتحاد المحمول فانك اذا قلت زيد ابو خالد فالمحمول بالحقيقة هو ابوة خالد فاذا قلت زيد ليس باب يعني
لشخص آخر فالمحمول في الموضعين ليس بشيء واحد فلا جرم لم يحصل التناقض لاجل ان المحمول فيهما ليس
بواحد وهكذا القول في اشتراط القوة والفعل فانك اذا قلت السيف قاطع اي له صلاحية القطع
السيف ليس بقاطع اي ليس يقطع بالفعل فانهما لم يتناقضا لان المحمول مختلف واما اعتبار الجزء
والكل فذلك ايضا راجع الى اعتبار وحدة الموضوع لا المحمول لانك اذا قلت الزنجي اسود اي في
بشرته الزنجي ليس باسود اي في سنه فانهما لم يتناقضا لان الموضوع ليس هو واحد بل الموضوع في
احدى القضيتين البشرة وفي الاخرى السن واما اعتبار الشرط فهو ايضا قريب من ذلك لانك اذا

الصدق

قلت الاسود جامع للبصر فالمحكوم عليه هو الذات الموصوفة بصفة السواد واذا قيل الاسود ليس بجامع
للبصر فالمحكوم عليه هو الذات لامع السواد والذات مع السواد غير الذات وحده فيكون ذلك لعدم
وحدة الموضوع وكذلك وحدة المكان فانك اذا قلت زيد جالس في الدار فالمحمول هو الجلوس في الدار
مثلا فاذا قلت ليس بجالس اي في السوق فالمسلوب و ذلك عايد الى اختلاف المحمول وكذلك اذا
قلت كذا موجود اي في هذا الزمان ليس بموجود اي في زمان آخر فالمحمول الاول هو الكون في زمان معين
والمسلوب هو الكون في زمان آخر فظهر ان كل الزوائد عند التحقيق عايدة الى اعتبار وحدة الموضوع و
المحمول قال فان لم يكن القضية مخصوصة الى قوله مثل الجزئيتين في مادة الامكان اقول لما بين ان التناقض
لا يحصل في المخصوصات الا عند حصول الشرايط السبعة اراد ان يبين ان المحصورات لا يتحقق التناقض
فيها الا عند حصول شرط ثامن وهو الاختلاف بالكمية وذلك لان الكليتين والجزئيتين في الوجوب
والامتناع وان كانتا يقتسمان الصدق والكذب ولكن ليس في ذلك لذواتهما بل لاجل المادة والا لكان
ذلك الاقتسام حاصلا في كل المواضع لكن ليس الامر كذلك فان الكليتين في الامكان كاذبتان و
الجزئيتين صادقتان فعلمنا ان ذلك الاقتسام لاجل المادة قال بل التناقض الى اخر الفصل اقول
اقول لما بين ان الاقتسام لا يحصل في جميع المواد المعتبرات الكمية ذكر ان الاقتسام لا بد فيه من اختلاف
الكمية كما لا بد فيه من اختلاف الكيفية وذلك بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم ذكر بعد ذلك
ان الشرايط السبعة المذكورة لا يكفي في القضايا الموجهة مثل الضرورية والممكنة بل لا بد مع تلك الشرايط
من شرط اخرى ليتحقق التناقض ثم انه شرع بعد ذلك في ايراد القضايا المختلفة بالكمية والكيفية في
المواد الثلثة وبين ان اقسام الصدق والكذب حاصل في كلها وغرضه من ذلك ان القضايا لا تخلوا
عن ان يكون واجبة او ممكنة او ممتنعة وبين ان ذلك الاقسام حاصل في كلها الا انه وجب ان يكون ذلك
الاقسام لا لنفسهما وذواتهما لا لاجل المادة وقوله في اخر الفصل واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في
كل مادة والمناسبات الجارية في المختلفات الكمية والكيفية اقول تلك المناسبات هي انا اذا
وضعنا لوحا هكذا افرض له طول وعرض وعمقان

ففي الطول ما منه اخلاف لان الموجبة الجزئية داخلة في الموجبة الكلية والسالبة الجزئية داخلة في السالبة
الكلية وفي العرض مما متناقضان لان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية والموجبة الجزئية يناقضها السالبة
السالبة الكلية واما القطران فالاخذ من فوق الطرف الايمن الى تحت الطرف الايسر متضادان لان
المتضادين هما اللذان يمتنع اجتماعهما على الصدق ولا يمتنع اجتماعهما على الكذب والكليات هي كذلك
فاما الاخذ من فوق الطرف الايسر المنتهي الى تحت الطرف الايمن يسميان الداخلتين تحت التضاد لان
الجزئيتين تحت الكليتين والكليتان متضادتان فالجزئيتان يكونان داخلتين تحت التضاد ومن شانهما
الاجتماع على الصدق في مادة الامكان ويستحيل اجتماعهما على الكذب فهذه هي المناسبات التي حصلت
بين المحصورات الاربع المختلفة بالكمية والكيفية اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات
وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد اصطلحوا على سبيل التجوز في هذا التناقض ان المطلقة نقيضها
من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم ينبهوا على الحق التامل انه كيف يمكن
ان يكون احوال الشرط الاولى حتى يتم التقابل فانه اذا عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من
ج ب من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا
كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل
ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم
يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت بل وجب
ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا كل ج ب بالا
الاطلاق العام بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي بمعنى ج مسلوب عنه ب بلا زيادة
هو قولنا بعض ج دائما هو ب واسب نعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض
ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي
وهو انه لا شيء من ج ب على التفسير المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج ب دائما
مسلوب واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية فاذا قلنا فيها كل ج ب
اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه ليس انا بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة كل ج ب
او ب مسلوب عنها كذلك او دائما ايجابا او سلبا واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه
الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يتهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا

ملازم

بيق

الحكم ان كل ج شي عنه ب وقتا ما لا دائما فاما يقابله ان يكون شي دائما او اثبات دائما في الكل او في
البعض ولا نجد له نقيضة لا قسمة فيهما تقابله اوليس وجوديه ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شي من
ج انما هو بالوجود ب ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس ليسية بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما
دائما ب واما دائما ليس ب ولا نظن ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب هو في معنى قولنا باطلاق
ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الثاني فان اردنا
ان نجد في المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب
المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي
كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان نفهم من المثال في العبادة عنه في
السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان ج وفي
كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف
ب كان هذا القول كاذبا كما نفهم من اللفظ المتنا والمتعارف في السلب الكلي فاذا اتفقنا على
هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا للسالبة الكلية لكنا يكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي ومع ذلك فلا
يكون مطلق وجودي بهذا الشرط لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون ب بالضرورة
ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في اشكالهم واستعمالهم
ان يحافظوا على هذا وبيان هذا فيه طول وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما يصدق فيه
تقصد زمان بعينه لا يعم بل احاد ج بل كل ما هو ج موجود في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شي من ج ب
اي من جيات زمان موجود بعينه وحينئذ فانا اذا اخذنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان
يحفظ ما حفظه سهل صح التناقض وقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على رعاية هذا الاصل
ومع ذلك فيحتاجون الى ان يوضحوا عن رعايات شرائط لما عنا اوليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء
التفسير انا قد بينا ان الموجبة المطلقة هي التي ليس فيها الا اثبات المحمول للموضوع فاما بيان دوام ذلك
الثبوت او لا دوامه فليس في البتة وكذلك السالبة المطلقة هي التي ليس فيها الا السلب فاما دوام ذلك
السلب او لا دوامه فليس فيه واذا كان كذلك فالسلب المطلق لا ينافي الايجاب المطلق لجواز صدقهما
في زمانين بل السلب لا ينافي الايجاب الا دائما الا في جهة كلها وليس في تلك هو الضروري اذ لا يمتنع الحايز ان يكون

الايجاب المطلق كاذبا والسلب الضروري ايضا كاذبا والحق هو السلب الدائم الغير الضروري فاذن نقيض المطلقة
هو الدائم فنقيض الموجبة الكلية المطلقة السالبة الجزئية الدائمة ونقيض السالبة الكلية منها هي الموجبة الجزئية
الدائمة ونقيض الموجبة الجزئية منها هو السالبة الكلية الدائمة ونقيض السالبة الجزئية منها هو الموجبة الكلية الدائمة
قال واما المطلقة التي هي اخص اي افراد اقول انا قد بينا ان الوجودي قد يراد به ما يكون ثبوت المحمول
للموضوع غير دائم اي من غير ضرورة او ضروريا من غير دوام وقد يراد به ما يكون المحمول ثابتا للموضوع لا دائما بل وقتا
ما وبينا ان الشيخ وان فسره اولا بالتفسير الاول لكنه بعد ذلك فسره بالتفسير الثاني والسبب في ذلك تحليل الافراد
نقيضه في العدد وعلى كل حال فلا نناقضه الا اللادائم كما بيناه فيما مضى ثم ذلك الدوام اما في الوجود واما في
العدم وكلا القسمين اما مع الضرورة او لا مع الضرورة فالاقسام اربعة الاول ما يكون وجوده دائما و
ضروريا الثاني ما يكون دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام الوجود الثالث ما يكون
عدمه دائما وضروريا الرابع ما يكون عدمه دائما ولا يكون ضروريا وهذان القسمان يشتركان في دوام
العدم فالوجودي ان شرطنا فيه اللادوام كانت الاقسام الاربعة خارجة عنه ويكون افراد نقيضه
وحينئذ يكون نقيض قولنا بالوجود كل ج ب انه ليس بالوجود كذلك بل اما دائما بعض ج ب او دائما
ليس كذلك ونقيض قولنا بالوجود لا شي من ج ب انه ليس بالوجود لا شي من ج ب بل اما دائما بعض
ج ب او دائما ليس كذلك وكذلك القول في الجزئيتين فاما اذا اردنا بالوجودي ما لا يكون المحمول
فيه ضروريا للموضوع واشترطنا فيه الدائم الغير الضروري كانت افراد نقيضه ثلثة فافراد نقيض الموجبة ثلثة
الذي يكون وجوده دائما وضروريا والذي يكون عدمه دائما وضروريا والذي يكون عدمه دائما
ولا يكون ضروريا واما الذي يكون وجوده دائما ولا يكون ضروريا فهو داخل في الوجودي فالموجبة الوجودية
انما يرتفع اما بضرورة الايجاب او ضرورة السلب او دوامه والموجبة الضرورية غير مخالفة للموجبة الوجودية
في الكيف ولكنها مخالفة للسالبة الضرورية والدائمة في الكيف فعلى هذا يجب اعتبار الدوام في الافراد
المخالفة للوجودية في الكيف فاما الجزء الموافق لها في الكيف فلا يجب اعتبار الدوام فيه نظرا الى الوجودية
اذا اخذنا ها بالتفسير الثاني كانت افراد نقيضها ثلثة ويجب اعتبار الدوام في المخالف دون الموافق وتبين
ان الدوام لا بد من اعتباره في المخالف على كل الاحتمالات فاما في الموافق فان اخذنا الدائم الغير
الضروري من الوجودي وجب اعتباره والا فلا وقد بينا اضطراب تفسير الشيخ للوجودي في هذا الكتاب
فانه حين ما عد اقسام المطلقة العامة قال واما ما يكون فيه ضرورة من غير دوام او دوام من غير

ضرورة فهو اصناف المطلق الخاص فادخل في الوجودي ما يكون دائما غير ضرورة وذكر بعد ذلك في عدة
من المواضع ان الوجودي هو الذي يكون ثبوت محموله لموضوعه غير دائم والخارج عنه الدائم وبالجملة فلا مشاحة
في الاصطلاحات ولكن لابد من تلخيصها حتى لا يقع الاضطراب في اخذ النقيض واما في هذا الموضع
فقد ذكر في اخذ النقيض للوجودية الكلية الوجودية انه ضرورة السلب او ضرورة الايجاب وهو غلط لان
الدائم لابد من اخذه في الجزء المخالف ولعل ذلك انما وقع من الناسخ فانه اورد في اخذ نقيض الكلية
السالبة انه دوام السلب او الايجاب وكذلك في اخذ نقيض الجزئيتين اعتبر الدوام وترك الضرورة واعلم
انه لما اعتبر في اخذ نقيض السالبة الكلية الدوام في الجزء الموافق وفي الجزء المخالف اشعر هذا بانه اخرج
الدائم الغير الضروري عن الوجودي اذ لو كان ذلك داخلا فيه كان قولنا بالوجود لا شيء من ج ب انما
يرتفع اما بايجاب ضروري او ايجاب دائم غير ضروري لها او سلب دائم الضروري واما السلب الدائم الغير
الضروري فانه لا يرفع الوجودي لانا ادخلناه فيه فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الدوام في الجزء
الموافق فلما اعتبر والشيخ علمنا انه اخرج ذلك عن الوجودي وكان قد ادخله فيه فيكون مستدركا
قال ولا تظن ان قولنا الى آخره اقول فرق بين قولنا بالاطلاق ليس وبين قولنا ليس بالاطلاق
فان قولنا ليس بالاطلاق يصدق اذا كان الشيء ضروريا وقولنا بالاطلاق ليس لا يصدق اذا كان
الشيء ضروريا وانما احتاج الى هذا الفرق لانه لما بين ان بعض الموجبة المطلقة ما يكون داخلا لذلك
الاطلاق وكان بين سالبة الاطلاق وبين السالبة المطلقة نوع اشتباه لا جرم اظهر الفرق بينهما
قال فان اردنا ان نجد للمطلقة الى آخره اقول لما بين الشيخ ان المطلقة ليس لها من جنسها
نقيض حاول حيلة في ان يجعل للمطلقة نقيضا من جنسها وذلك بان نخصص الايجاب المطلق بما يدوم
المحمول فيه بدوام وصف الموضوع ونخصص السلب المطلق بما يدوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع حتى
اذا قلنا كل ج ب فهمنا منه دوام الباء عند دوام الجيمية واذا قلنا لا شيء من ج ب فهمنا منه دوام
سلب الباء عن ج ما دامت الجيمية حاصلة فاذا اصطلحنا على هذا كان قولنا كل ج ب بهذا المعنى
مناقضه ليس بعض ج ب على الاطلاق وفي هذا الموضع شك قوي فان المطلقة التي جعلها الشيخ نقيضا
لهذا الذي اصطلح عليه في هذا الموضع لا يخلو اما ان يكون مطلقة بهذا المعنى او بالمعنى العام فان
كان بهذا المعنى لم يكن نقيضا له اذ من الجائز اجتماعهما على الكذب وذلك اذا لم يكن ثبوته ولا سلبه
دائما بدوام وصف الموضوع بل يكون ذلك في بعض الاوقات مثاله قولنا للواحد من الناس ضاحك

اصطلاحا

ما دام انسانا وقولنا لبعض الناس ضاحك ما دام انسانا فانهما جميعا كاذبان وليسا بمتناقضين وان
كان معنى هذا الاطلاق الاطلاق العام لم يكن هذا ايضا نقيضا له لصحة اجتماعهما على الصدق اذ من
الجائز ان يكون المحمول يدوم بدوام وصف الموضوع ولكن لا يدوم وصف الموضوع بدوام وجود الذات
فاذا زال ذلك الوصف زال ذلك المحمول فحينئذ لا يكون دوام المحمول بدوام وصف الموضوع منافيا
لسلب المحمول عن الموضوع سلبا مطلقا عاما فظهر ان المطلقة ان كانت عرفية لم يكن نقيضا للتوهم
اجتماعهما على الكذب وان كانت عامة لم يكن نقيضا ايضا لصحة اجتماعهما على الصدق وحده وان تحقق هو
المطلقة العامة ولذلك قال اي اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها ولم يقل من نوعها فان المطلقة
العامة كالجنس لهذه وقوله العامة يمكن ان يصدق مع هذه الوقتية فيقول قد عرفت في شرائط الموضوع
انه اذا قيل كل ج ب فانه يفهم ذلك على وجهين احدهما ما يقال لمرح وقد فرضنا العقل كذلك والثاني ما يكون
موصوفا بالجيمية سواء كانت الجيمية حاصلة له عند الحكم او قبله او بعده والمفهوم الاول هو المتعارف
عند الناس وان كان المفهوم الثاني اعم وقد عرفنا ان قولنا كل متحرك ساكن غير صحيح على التقدير
الاول وصحيح على التقدير الثاني واذا حملنا كلام الشيخ على المعنى المتعارف صح التقسيم الكلام لانا
اذا قلنا كل ج ب ما دام ج وقلنا ليس كل ج ب على الاطلاق العام واردنا به ان بعضها يقال
له ج في حال كونه ج يسلب عنه ب صح التناقض واستحال اجتماعهما على الصدق والكذب فاما اذا
حملناه على المعنى الاعم توجه الشك ولا يمكن دفعه اصلا قال ومع ذلك فلا يعود مطلق وجودي
الى آخره اقول انا اذا خصصنا المطلق بما يكون المحمول دائما بدوام وصف الموضوع دخل
الضروري المطلق وقسم واحد من اقسام الوجودي لان الذي يدوم المحمول فيه بدوام وصف الموضوع
لا يخلو اما ان يكون وصف الموضوع دائما بدوام وجود الذات او لا يكون فان كان دائما فهو الضروري
المطلق وان لم يكن دائما فهو مثل قولنا كل متحرك متغير لان المتغير فيه دائم بدوام المتحركية والمتحركية غير دائمة
بدوام وجود الذات وظاهر انه لا يلزم من دوام المحمول بدوام وصف الموضوع دوامه بدوام الذات
فهذا هو المخصوص الوجودي الوقتي قال وان كانت الحيلة الى آخره اقول انه عدل عن الحيلة
الاولى الى ذكر حيلة ثانية وهي ان السلب والايجاب المطلقين انما لم يتناقضا لاحتمال وقوعهما في زمانين
فاذا عينا زمانا واحدا وحملنا قولنا كل ج ب على الجهات الحاصلة في ذلك الزمان وحملنا قولنا ليس
كل ج ب على جهات ذلك الزمان بعينه فلا شك انه يحصل التناقض هناك وان قوما من المتقدمين

تنبيهوا لهذه الحيلة لكن لا يمكن اعتبارها في كل المواضع لانه ربما كان المطلوب الحكم على كل الاشخاص للعلم
الموجودين في زمان معين دون غيره قطعا ثم ان هذه الحيلة ضعيفة اشارة الى التناقض بما يرد وداي الجهة
اما الدائمة فتناقضها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى ويقرب منه ما يلي من
ذلك واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان العام دون
الخاص والاخص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شي من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان عن
امكان افق وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شي من ج ب اي
بالامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على هذا القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي
بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه فهو
الاولى وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس ممكن ان يكون كل
ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتم استم من ذلك سائر الاقسام على القياس الذي اعتمد
وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب ويلزمها بالضرورة بالامكان الخاص يقابله ليس ممكن ان يكون
كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون وذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شي
فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شي من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس ممكن ان لا يكون شي من
ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شي من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض
ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكن في الحال ان يعبر عنه بعبارة
ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن
ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس ممكن ان يكون شي من ج ب اي الا ... ان
يكون لو ضرورتي ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب مناقضه قولنا ليس ممكن ان لا
يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شي من ج ب فهكذا اليه ان
يفهم حال التناقض في ذوات الجهة وعلى ما يقولون الشيخ انا قد بينا ان المطلقة العامة لا
يناقضها الا الدائمة فاذا كانت الدائمة نقيضا للمطلقة فالمطلقة يكون نقيضا للدائمة وذلك
ظاهر وبهذا يبين ان الشيخ لم يجعل نقيض الوقتية عرفية بل مطلقة عامة لانه زعم ان نقيض الدائمة
هو نقيض الوقتية وعلمنا ان نقيض الدائمة هي العامة فنقيض الوقتية ايضا هي العامة قال واما قولنا

ممكن

بالضرورة اي ... اقول لما كانت الجهات ثلاثا كان رفع الواحد منها مقتضيا للاخريين مثلا اذا
رفعنا الوجوب بقي الامتناع والامكان الخاص وهما داخلان تحت الامكان العام فلا جرم لازم نقيض
الضرورية هو الممكنة العامة وقد عرفت ان القضايا الموجهة تتناقض بما يرفع جهاتها فنقيض بالضرورة كل
ج ب ليس بالضرورة ويلزمه بالامكان العام ليس بعض ج ب واما الامكان الخاص فليس ذلك الا للنقيض
بل اعم او ... وعرفت ان الامكان العام هو الذي لا ينعكس سالبة على موجبة يعني لا يلزم من صدق
قولنا يمكن ان يكون صدق قولنا يمكن ان لا يكون فان قولنا يمكن ان يكون قد دخل فيه الواجب فلا يصدق
عليه انه يمكن ان لا يكون وكان لانه نقيض الضروري هو الممكن العام فلانه نقيض الممكن العام هو الضروري
لان قولنا يمكن ان يكون مقتضي للواجب والممكن الخاص فاذا ارتفع ارتفعا ولا يبقى الا الممتنع وقولنا
يمكن ان لا يكون مقتضي للممتنع والممكن الخاص فاذا كذب كذبا ولا يبقى الا الواجب وبعد ذلك فلا
فائدة في التطويل بذكر الاقسام واما الممكن الخاص فقولنا ممكن ان يكون نقيضه ليس ممكن ولا ان
يكون يلزمه انه ممتنع ان يكون اكثر من لزومه انه واجب يعني انه ليس لزوم الامتناع عند رفع الامكان
الخاص اولى من لزوم الوجوب بل ليس للازم متعين من باب الضرورة وانما ذلك اي نقيضه يعني ما لا يكون
ممكنا اما واجب واما ممتنع وبالجملة لما كانت الجهات ثلاثا فعند ارتفاع الواحدة يبقى اثنتان فاذا
قلنا ليس بممكن فقد ازلنا الامكان فلا جرم بقي الوجوب والامتناع ويأتي الفصل ظاهر اشارة
الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء
الصدق والكذب بحاله وقد جرت العادة بان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية وبيان انها تنعكس مثل
نفسها ام لا والحق انه ليس لها عكس لان من الحمل التي قيلت قيل فانه يمكن ان يسلب الضحاك بالفعل
عن كل احد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شي من الضحاكين فربما كان شي من الاشياء
يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه والحجة التي يحتجون بها
يلزم الا ان يوجد المطلقة على احد الوجهين الآخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي ان اذا قلنا
ليس ولا شي من الموصوف ج ب فيلزم ان يصدق قولنا ليس ولا شي من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها
وهو ان بعض ب ج المطلقة فليفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينه ج و ب معا
فيكون شي مما هو ج هو ب وذلك الشي هو د المفروض لان عكس الجزئي الموجب ايضا فانا لم نعلم
بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي مما هو ج ب هذا محال واما الجواب عنها فهو ان هذا

ليس بمحال اذا اخذ السالب مطلقا لا بحسب عادة العادة فقط فقد علمت ان معاني المطلقة بعيدة فان كانوا يعنون
سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل احد احد من الناس واثباته على بعضهم واما على الوجهين الاولين
من الاطلاق فان السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها بهذه الحجة بعينها ولما الحجة المحدثة التي لهم من طريق
لما ر
الضابطة التي احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان يذكرها فانها وان اعجب بها عالم ادرونا
حالها في كتاب الشفاء واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية لربما كان المحمول اعم من الموضوع
ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري
للمحمول مثل المتنفس لذي الرئة من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري لما الحيوان
ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحمل الضرورة
لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا لامحالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج ب
فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها فان كان الكلي والجزئي الموجبان
من المطلقات التي لها من جنسها تنقض برهن عليها انما تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حق ان بعض
ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب
ثم يكون كل ب ج وليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن
ان لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل انسانا التفسير انه ربما اشتبه المحمول بجزئه فيظن ان في الجزء هو
المحمول وعند ذلك يقع الغلط كثيرا مثل ما اذا قيل لا شيء من الحائط في الوتد وهو صادق واذا قيل لا شيء
الوتد في ج
من الوتد في الحائط صار كاذبا وانما كان ذلك لان المحمول في القضية الاولى ليس هو الوتد بل في الوتد
فاذا جعلنا كل ذلك موضوعا استقام العكس فصار هكذا لا شيء مما في الوتد حائط قطعا انه ان العكس انما يصح
اذا اجعل الموضوع بكليته محمولا والمحمول بكليته موضوعا وقوله مع حفظ الكيفية اعني ان كان الاصل
سلبيا كان عكسه ايضا سلبيا وان كان ايجابيا كان العكس ايضا ايجابيا وقوله وبقاء الصدق والكذب
بحاله يريد به ان العكس يجب ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب بحاله ويريد به ان العكس يجب
ان يكون مثل الاصل في الصدق والكذب ولو لم يكن كذلك لم يسم عكسا بل جعلنا فانا اذا قلنا كل
حيوان انسان ما صدقنا واذا قلنا ليس كل انسان حيوانا كذبنا فلا جرم لا يسمى ذلك عكسا بل قلبا واعلم ان
هذا الحد مستدرك لانه جامع لكل ما هو مطلق العكس ثم ذكره حيث لا بقاء وكل الاحكام الكليات وهو قد
اعترض اولا ان الشرطيات المتصلة تقبل العكس فيجد بهذا العام بحيث لا بقاء ولا ببعض الانواع يكون

باطلا بل كان يجب ان يقال العكس هو تصيير المحكوم به محكوما عليه والمحكوم عليه محكوما به حتى لا يتوجه الطعن
قال وقد جرت العادة بان يقال العكس السالبة المطلقة الى قوله اقول ان الذي اعتقدوا ان السالبة
المطلقة تنعكس مثل نفسها وذلك باطل لانه من الجائز ان يكون لبعض الموضوعات محمول مفارق اما اخص منه
مثل الكتابة للانسان او مساو له مثل الضحك للانسان او اعم منه مثل المتحرك للانسان فحينئذ يصدق بالسلب
المطلق ان يقال لا شيء من الكاتب او الضاحك او المتحرك بانسان بل كل كاتب وكل ضاحك بالضرورة
انسان وبعض المتحرك ايضا بالضرورة انسان فظهر ان السالبة المطلقة لا تقبل العكس وقوله فربما كان شيء
من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد به ان
خاصة الشيء وهي التي لا توجد الا فيه اذا كانت مفارقة صدق سلبها عن الشيء بالاطلاق ولا يصدق سلب الشيء
عنها وكيف وهي لا توجد الا فيه واعلم انه لا فائدة في تخصيص ما ذكره بالخاصة فانا بينا ان العرض العام
ايضا كذلك فان المتحرك عرض عام للانسان ثم يصدق سلبه عن كل انسان ولا يصدق سلب كل الناس
عن بعضه فاذن تخصيصه غير مفيد قال والحجة التي يحتجون بها ليس يلزم الا ان توجد المطلقة على حد
الوجهين الاخرين اقول يريد بالوجهين ما اشار اليه في باب معنى المطلقة احدهما يعم السالبة
في اطلاق قد جمع منهما الوصفي والثاني تخصيص السلب بوقت معين قال فاما ان تلك الحجة كيف هي الى
قوله اقول تقرير الحجة هكذا اذا صدق لا شيء من الحجارة بانسان وجب ان يصدق لا شيء من الانسان
بحجارة والا فليصدق نقيضه وهو بعض الانسان حجر وبعد ذلك يمكن تتميم الحجة بطريقين الاول الافتراض
وهو ان نفرض شيئا معينا يكون هو موصوفا بالحجرية وبالانسانية فيكون ذلك الانسان حجرا وذلك الحجر انسانا
فيكون بعض الحجارة انسانا وقد كان لا شيء من الحجارة بانسان هذا خلف والافتراض عند التحقيق قياس
معض
من الشكل الثالث لانا اذا فرضنا شيئا معينا هو حجارة وهو انسان انعقد القياس هكذا ذلك المعين
حجارة وذلك المعين انسان ينتج من الشكل الثالث بعض الحجارة انسان الثاني ان يبين بالخلف
فيقول اذا كان بعض الانسان حجرا فبعض الحجر انسان لان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها وقد كان
لا شيء من الحجر انسان هذا خلف وهذه الطريق لا يمكن استعماله فانا بعد لم نقف على الموجبة الجزئية فكيف يمكن
بيان عكس السالبة به والشيخ لما ذكر طريق الافتراض نبه على انه لا يحتاج فيه الى استعمال عكس الجزئي الموجب
بقوله فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب واعلم انه لو بيّن ذلك باستعمال عكس الجزئي الموجب لم يكن ذلك
مفضيا الى الدور لان عكس الجزئي الموجب لا يتوقف على استعمال عكس هذه السالبة بل يمكن بيانه بالافتراض

علی ما بیانی فاذن العلة فی الاحتراز عن هذا البیان انهم لما قرروا عكس السالبة استعجلوا الی تحلیله الی عكس
الموجبة الی آخره الثالث ان یقول اذا كان بعض الانسان حجرا دائما كان صادقا لا شیء من الحجر بانسان بالضرورة
من الشكل الاول لیس كل انسان بانسان هذا خلف قال واما الجواب عنها الی آخره اقول غرضه ان
یبین ان هذه الحجة لا تجری فی السالبة المطلقة لان غایتها انه لو لم یصدق عكس تلك السالبة لوجب ان
یصدق الایجاب مع ذلك السلب ونحن قد بینا ان ذلك لیس بممتنع فان السلب المطلق لا ینافی الدوام
وكذلك الایجاب المطلق فلا تنافی فیما ذكرنا مثاله لا شیء من الناس بضاحك مع انه یصدق كل
انسان ضاحك قال واما علی الوجهین الاخیرین اقول كما بین انها لا تجری فی السالبة المطلقة بین
تمشیتها فی الوقتیة فانا اذا قلنا لا شیء من ج ب ما دام ج صدق لا شیء من ب ج ما دام ب
والا صدق نقیضه وهو ان بعض ب ج عند كونه ب فلیفرض ذلك البعض د فیكون د ب
وج معا ففیكون بعض ج عند كونه ج ب وقد قلنا لا شیء كذلك هذا خلف وقد ظهر ان
هذه الوقتیة یدخل فیها الضروریات وقسم واحد من الوجودی فان كانت السالبة دائمة فلا شك ان عكسها
یكون دائما فاما ان كانت وجودیة فزعم صاحب الیعابیر ان عكسها یكون وجودیا قال لانه لو كان
عكسه دائما لكان عكس عكسه وهو الاصل دائما وقد فرضناه لا دائما هذا خلف ومثاله اذا كان لا شیء
من الابیض باسود لا دائما بل ما دام ابیض فكذلك لا شیء من الاسود بابیض لا دائما بل ما دام اسود
ومنع بعض الفاضل من المتاخرین ان الامر لیس كذلك بل عكس الوجودیة الوقتیة مطلقة عرفیة والمثال ما قاله
هذا المتاخر الا انا اذا قلنا لا شیء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دائما فعكسه لا شیء من الساكن بكاتب
ما دام ساكنا من غیر اعتبار شرط اللادوام فیه لان ههنا ذاتین احدهما موصوفة بالساكنة ما دام موجودة
وهو الارض والاخری موصوفة بها فی بعض الاوقات مثل الانسان وكل واحدة منهما ما دام موصوفة
بالساكنة فلا یوصف بالكتابة فیكون احدهما وهو الارض لا یوصف بالكتابة دائما والاخری وهو
الانسان لا یوصف بالكتابة فی ما هو وقت كونه ساكنا لا دائما بل یجوز ان یزول عنه هذه السالبة
حتی یوصف بالكتابة بعد ذلك وبالجملة فالكتابة والساكنة وصفان لا یجتمعان فقط لكن الكتابة
قد یزول فیثبت الساكنة والساكنة یزول عن بعض موضوعاتها حتی یثبت الكتابة ولا یزول عن
البعض ابدا فلا یثبت الكتابة فقط ومما یدل علی ما قلناه ان عكس السالبة الموجودیة لو كانت وجودیة
لم یكن اختلاط الوجودی والضروری فی الشكل الثانی منتجا للنتیجة ضروریة لكن التالی كاذب لما توقفنا فالمقدم ایضا

نخ

كاذب وسیوفی بیان الشرطیة فی باب الاختلاطات فظهر ان السالبة الوجودیة المنعكسة قد ینعكس عرفیة والحق
فی عكسها ذلك وللشیخ اشارة الی هذه فی الشفاء فانه قال وهذا العكس یجوز ان یكون كالاصل فانه كما یكون
لا شیء من الابیض اسود ای ما دام ابیض فكذلك لا شیء من الاسود بابیض ما دام اسود فالشیخ اورد هذا
المثال فی بیان ان ذلك جایز لا لاجل ان ذلك واجب وصاحب الیعابیر حمله حجة علی وجوبه وهو خطا كما بینه
هذا الفاضل المتاخر قال واما الحجة المحدثة التی لهم الی آخره اقول لبعضهم حاول حجة اقوی سوی ما ذكره المعلم
الاول وحكایتها فی الشفاء بهذه العبارة انه ح لما كان مباینا لب وما باین المباین مباین فب ایضا
مباین لح فلا شیء من ب ح وهذا النظم تحلیل جید الا انا اذا قلنا لا شیء من ج ب فقد قلنا ما باین فلانه
مباین للمباین ای الجیم هو المباین للمباین فلو وجب فی مباین المباین ان یكون مباینا وجب ان یكون الشیء
مباینا لنفسه فان احتجوا بانا لو قلنا اذا كان لا شیء من ح ب فقد اثبتنا بینهما مباینة والمباینة انما یتحقق من
الجانبین فلان الباء مباین لح وجب ان یكون الجیم مباینا لب فنقول المباینة لفظة مستعملة
فی المباینة المكانیة او الزمانیة او بالحد والحقیقة ویستعمل ایضا فی كون الشیء مسلوبا عن غیره ومعلوم انه ما اراد
بالمباینة ههنا الا السلب فاذا قلنا لما كان ح مباینا لب وجب ان یكون ب مباینا لح فمعناه انه لما كان
احدهما مسلوبا عن الآخر وجب ان یكون الآخر مسلوبا عنه وهذا هو نفس الدعوی للعكس ویكون ذلك مصادرة
علی المطلوب الاول قال واما الكلیة الموجبة الی آخره اقول فی هذا الفصل ثلث دعاو احدها ان
عكس الكلیة لا یجب ان یكون كلیا الثانیة انه لا یجب ان یكون العكس كالاصل فی الجهة الثالثة ان العكس یجب
ان یكون مطلقا عاما اما بیان انه لا یجب ان یكون كلیا فلان المحمول قد یكون اعم من الموضوع فیكون بكل احاد
ذلك الخاص موصوفا بذلك العام ولا یكون كل احاد ذلك العام موصوفا بذلك الخاص ثم انه عقب ذلك
ببیان انه لا یجب ان یكون العكس كالاصل فی الجهة وهو قوله ولا یجب ان ینعكس مطلقة ضروریة بلا ضرورة
یعنی الوجودیة الصرفة لا یجب ان یكون عكسها كذلك اذ من الجایز ان یكون احد الشیئین واجب الثبوت
للآخر والآخر یمكن الزوال عنه فان الكاتب لا یوجد الا فی الانسان فالانسان ضروری له وهو غیر ضروری
للانسان وكذلك المتنفس فان المتنفس غیر دائم بدوام الحیوانیة فان ثبوته فی بعض الاوقات ولما كان
عكس الوجودی تارة یكون وجودیا وتارة یكون ضروریا وجب ان یكون العكس ما یكون مشتركا بینهما
وهو المطلق العام وهذا هو المطلوب الثالث وفیه نظر لان المطلقة العامة مشتملة علی الضروریة و
عكس الضروریة علی الحق باعترافه ممكن عام فعكس المطلقة التی احد احتمالاته ان یكون ذلك عكس الضروری

صح

يجب ان يكون ممكنا عاما وكذلك القول في الوجودية فاما ما ذكر من الافتراض انه اذا كان كل ج ب
فبعض ب ج أ وهو المطلوب فالجواب عنه ان الشيخ معترف بان عكس الضرورية ممكن عام مع ان ما ذكره
حاصل هناك فبطل هذا الكلام ولا فرع عن الكلية الموجبة قال وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها
يعني كما ان الكلية تنعكس جزئية فحكم الجزئية ايضا كذلك قال فان كان الكلي والجزئي الى قوله اقول لما بين عكس
الموجبة بالافتراض اراد ان يبين ذلك بالخلف ايضا لكنه خصص هذه الحجة بما يكون المحمول فيه دائما بدوام
وصف الموضوع وذكر صاحب المعيار ان هذا التخصيص غير مفيد لان الحجة عامة في كل المطلقات فانا نقول
اذا كان كل ج ب فبعض ب ج والا فليصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فينعكس لا شيء من
ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف واذا كانت الحجة عامة في كل المطلقات لم يكن لتخصيصها بعينه
فايدة اللهم الا ان يقال بان فايدة التخصيص ان هذا البيان متوقف على ان عكس السالبة الدائمة دائمة
وذلك لا يثبت الا بعكس الموجبة الجزئية فيلزم الدور ولكنه يمكن بيان ان عكس السالبة الدائمة دائمة بالافتراض
فلا يلزم الدور قال واما الجزئية السالبة فلا عكس لها اقول لانه يصدق سلب الخاص عن بعض العام ولا يصدق
سلب العام عن بعض الخاص فيصدق انه ليس كل حيوان بانسان ولا يصدق انه ليس كل انسان بحيوان
بل الصادق سلب ذلك السلب اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس
مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج لم يمكن ان يوجد بعض ب ج والا فرض ذلك البعض
فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري
الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض فنجعل ذلك البعض د فيجب بعض
ما هو ج قد صار ب والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن
لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضاحك ضروريا له
ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضاحك ومن قال غير هذا وادعى انه يحتال فيه فلا تصدقه
فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية
الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس كل انسان
حيوانا اقول التعبير اما السالبة الكلية الضرورية فهي تنعكس مثل نفسها بطريق الخلف اذا صدق
بالضرورة لا شيء من ج ب صدق بالضرورة لا شيء من ب ج والا فليصدق لازم نقيضه وهو بالامكان العام
بعض ب ج فليفرض ذلك الممكن موجودا فان الذي يمكن وجوده اذا فرض موجودا لم يلزم من ذلك الفرض محال

فان الذي لا يوجد الا اذا وجد المحال يكون محالا فيكون الممكن محالا هذا خلف فظهر ان فرض وجود الممكن لا يلزم
منه المحال فاذا فرضنا ان بعض ب ج بالاطلاق فبعد ذلك يتم الحجة بطريقين الاول ان نعكس هذه الموجبة المطلقة
حتى يصير بالاطلاق بعض ج ب وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف واعلم انه يمكن بيان ذلك
من وجه آخر وهو ان يقال لما كان بعض ب ج بالامكان العام فبعض ج ب بالامكان العام لان
الممكنة العامة الموجبة تنعكس ممكنة عامة وقد كان بالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف لكن الشيخ
احترز عن ذلك لاحتياج بيان عكس الممكنة العامة الى عكس السالبة الضرورية والثاني بالافتراض بان
نعين شيئا واحدا يكون فيه السلب والايجاب فيكون بعض ج ب هذا خلف قال والكلية الموجبة الى قوله
اقول اراد انه لا يجب ان يكون عكسه كليا فلما ذكرناه في المطلقة واما ان هذا العكس لا يحفظ جهة الاصل
فقد كان القدماء يعتقدون ذلك وهو باطل لانه بالضرورة كل كاتب انسان وليس الانسان كاتبا فهو باطل
بالضرورة ولقد كانوا يعتذرون من ذلك من وجهين الاول يقولون كما ان كون الانسان كاتبا ممكن
فكذلك كون الكاتب انسانا ممكن لان الكاتب له مفهوم مغاير لمفهوم الانسان ومفهوم الكاتب لا يقتضي
الانسانية الا بسبب من خارج فان الانسانية بالنسبة الى الكاتب من حيث هو كاتب بالامكان الثاني
ربما يقولون كما ان كون الكاتب انسانا بالضرورة فكذلك كون الانسان كاتبا ايضا بالضرورة لان الانسان
يجب ان يكون كاتبا ما دام كاتبا وهذان الجوابان هو المراد بقوله ومن قال غير هذا وادعى انه يحتال فيه
فلا تصدقه فاما الاول فهو ضعيف لان المعني بوجوب الصفة للموصوف امتناع خلو الموصوف عنها في جميع زمان
وجوده ثم ان الصفة قد تكون داخلة في الموصوف وقد تكون خارجة عنه ومعلوم ان الشيء الذي يقال له الكاتب
فانه يجب ان يكون موصوفا في جميع زمان وجوده بالانسانية وليس يلزم من صدق قولنا الكاتب لا يجب ان
يكون انسانا فان الاول هو اشارة الى نفي الوجوب من جهة معينة وليس يلزم من نفي الوجوب بجهة مخصوصة
نفي الوجوب مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام وايضا فاذا اخذنا الكاتب من حيث انه كاتب
يمكن ان يكون انسانا وجب ان يقول في عكسه الانسان من حيث انه انسان يمكن ان يكون كاتبا لكنا نعلم
ان المراد بقولنا الانسان من حيث انه انسان يمكن ان يكون كاتبا ليس هو ان مفهوم الانسان لا يقتضي
الكاتبية بل ان ذات الانسان يصح عليه ان يكون كاتبا تارة ولا يكون كاتبا اخرى واذا كان كذلك وجب
ان يحقق مثل هذا الامكان في عكسه حتى يقول ان الكاتب يمكن ان يكون انسانا تارة وان لا يكون انسانا
اخرى وان لا يعتبر تلك الزيادة المذكورة فاما ان لا يعتبر الزيادة في الاصل ويعتبر في العكس فذلك مما يكون باطلا

قطعي والجواب الثاني ايضا ضعيف لان قولنا بالضرورة كل كاتب انسان لم نعن به وجوب كونه انسانا دائم
انسانا فانه لا يخلو شيء من الممكنات عن هذا الوجوب بل عنينا به ان طبيعة الكاتب ممتنعة الخلو عن صفة
الانسانية في جميع زمان وجوده ومعلوم ان اتصاف الانسان بالكتابة ليس على هذا الوجه فظهر ان هذه
الاعذار باطلة مشكلة فاذن عكس الموجبة الضرورية ممكنة عامية هذا ما ذكره في هذا الكتاب وفي الشفاء
انه مطلقة عامية والحق ما في هذا الكتاب بل ان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل بعد في الوجود
مثل ان لا يبصر بعض الناس كاتبا في مدة وجوده والمشترك بين الضروري والممكنة الخاصة هو الممكن العام
لا المطلق العام فان من شرط المطلق العام ان يكون قد دخل في الوجود ولو في وقت واحد قال و
الموجبة الجزئية الضرورية ينعكس ايضا جزئية على ذلك القياس والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس كما علمت مثاله
بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس كل كل انسان حيوانا وهذا ظاهر لا يحتاج الى
الشرح اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب عليها عكس في السالب فانه ليس اذا امتنع
بل امكن ان يكون لا شيء من الناس بكاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من
يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بعينه الحال في الممكن الخاص والاخص فان الشيء قد يجوز ان يبقى على
شيء وذلك الشيء لا يجوز ان يبقى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس
ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه والاستمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير
ضروري لموضوعه ان موضوعه يكون كذلك وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف
الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى الكلمات وقوم فربل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان
الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان الاخص ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا
فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج بالضرورة لا شيء من ج ب
هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فيقول ان السبب
في ذلك انما اعني الموجبة انما ينعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من
الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم
يدعون للسالبة الجزئية الممكنة عكسا لسبب عكس انعكاس الموجبة الجزئية التي في قوتها وحسبانهم ان ذلك
يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل وقد يحققه مسامحة ومن هذا المثل قولهم يمكن ان يكون
انسان ليس بضاحك ولا يترك ممكن ان يكون بعض ما هو ضاحك ليس بانسان في التفسير اما القضايا الممكنة

فليس يجب لها عكس في السالب فانه ليس اذا صدق بالامكان العام او الخاص او الاخص لا شيء من الناس بكاتب
يجب ان يصدق باحد تلك الامكانات لا شيء من الكاتب بانسان واما في الايجاب فيجب لها عكس في السالب
ولكن ليس يجب في الممكن الخاص ان يكون مثل نفسه اذ من الجائز ان يكون شيئا احدهما يكون ضروريا للآخر
والآخر لا يكون ضروريا له على ما سبق في باب الضرورة والقدماء يزعمون ان عكس الممكن الخاص يجب ان يكون
ممكنا خاصا يوصف على انه لا بد من الممكن العام لانه اذا صدق باي امكان كان كل ج ب صدق بعض
ب ج بالامكان العام والا فيصدق لازم نقيضه وهو بالضرورة لا شيء من ب ج فينعكس بالضرورة لا
شيء من ج ب وقد كان ذلك بالامكان هذا خلف وباقي الاشارة غني عن التفسير السادس
اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها وذكر اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن
ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات فالمسلمات اما معتقدات
واما ماخوذات والمعتقدات اصنافها ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات فالواجب قبولها
اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها فلنبدأ
بتوطئة انحاء الواجب قبولها واولها هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل
الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع
له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو
جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوقع على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة
وحكمنا بان النار حارة وكالقضايا اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا
خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهداتنا
تتكرر فيفيد اذكارا تكررها فيتاكد منها عقد قوي لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك
بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا تخلو البتة عن قوة
قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة
اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق ويقتضي في ذلك احوال الليه فينعقد التجربة وما يجري مجرى المجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان

جاحدا

تجد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المذاكرة لم يتات للسان يحقق لها
يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه ومنها ايضا قوة قياسية هي
شديدة المناسبة للمجربات وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه
الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق و
التواطو وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر
هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق النقصان والزيادة فيه وانما
المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات ومنها ايضا
لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام واما القضايا التي قياساتها معها فهي قضايا انما يصدق بها
لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما اخطر بالبال
حدا المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة وقد استقصينا القول في
تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات
من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها بل من
حيث عموم الاعتراف بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عمدة لها
الا الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يودب بقبول قضاياها والاعتراف
بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة
والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه وحسه مثل حكمنا بان سلب مال
الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان
صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك
وهم اكثر الناس وليس شيء من هذه يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام
العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه
ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون
صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة الصدق
عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع
فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما

ينطابق

ينطابق عليه الشرايع الالهية واما بحسب اصحاب صناعة وملة واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا شديد
القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن
المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات فان لم يكن محسوسة ولم يكن
وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا
تعدينا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس
من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في الشبهات وهي احكام للنفس
في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان يكون او ينطق في
المحسوسات مثل اعتقاد المعتقدات لا بد من خلاء ينتهي اليه الملأ اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من
ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما
يتكلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المرتفع عن ذلك يقاوم في دفع ذلك لشدة
استيلاء الوهم على ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وجوم مع انه باطل شنيع
ليس لها شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات التي لا يزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس
فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات واما الماخوذات فهي اراء ماخوذة
عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريرات فانها المقدمات
الماخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار او
يسمى اصولا موضوعة وهذا موضع تشطر واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها
الالتزام جزما فانه انما يدرج فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقد يشعر فاعل بمقابلها وصنف
من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب ومعاني يعارض الذهن فيشغله عن ان يتفطن الذهن
لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة اي في الحال وكان النفس يذعن لها في اول ما يطلع عليها
فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ما يقتضي ميلا من النفس مع شعور
بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات
في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور بالمقابل واما المشبهات فهي
التي تشبه شيئا من الاوليات ونحوها او من المشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه

الصحيح

يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيهما واحدا والمعنى
مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلف وقد يكون المعنى في نفسه كما يكون
في المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اقترن تارة بمعنى البصر واخرى بمعنى الحق عند
العقل وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل غلام حسن بالسكون
او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات فيه التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات
بامثالها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلمه وتارة الى الانسان وقد
يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد ذكرت في مواضع اخرى من جهات يطول
فيها الترفيع ويكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس مثل ان يؤخذ كل ثلج ابيض فيظن
ان كل ابيض ثلج وكذلك ما اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان
يكون الانسان يلزمه ان يتوهم ويلزمه ان يكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم ونطق فهو مكلف و
كذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا الشبه ما يبرد من جهة
وكذلك اشياء اخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب تصورها لانه يشبه او
مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد يتبعه المخيلات واما المخيلات
فهي قضايا يقول قولا يؤثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما
لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على سبيل المحاكاة
محاكاة للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويجانبونه
اقداما واحجاما صادرا عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من
الاوليات ونظايرها والمشهورات قد يفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها وانبساط
النفس لورودها عليها لكنها يكون اوليه ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع
المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة
كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالمتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته
او حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة بما يحرك النفس من الهيئة الخارجة
عن التصديق ترغيب ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا ويحكم بها
حكما كيف كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم

التعبير ذكر الشيخ قسما لحصر مواد الحجج وذلك التعبير ليس منحصرا مترددا من النفي والاثبات بل هو لاجل
ضم بعضها الى البعض وتركيب المتناسبات منها والا فالتقسيم الغير المنحصر مما يتعذر بيانه فلاجل ذلك
اكتفينا بما قاله فلندخل في شرح تلك الاقسام قال اما الاوليات الى آخره اقول العلم هو ان يحصل في
الذهن صورة مطابقة للمعلوم الخارجي وقد عرفت ان ثبوت المحمول للموضوع في الوجود الخارجي قد يكون
بواسطة وقد يكون بغير واسطة وكلما لا يكون بواسطة لا يتوقف على توسط امر ثالث فيكون حكم الذهن
بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع لا يكون متوقفا على الشعور بثالث متوسط والا كان ذلك جهلا
بل كما ان اتصاف احدهما بالاخر لنفس حقيقتهما كذلك حصول ماهيتهما في الذهن يوجب على
الذهن الحكم بانتساب احدهما الى الاخر لان ذلك الانتساب حكم لا بد له من علة واذا لم يكن هناك
متوسط ثالث كان ذلك معلولا لحقيقتيهما وتصور العلة يوجب تصور المعلول فكما ان ذلك المحمول
في الخارج غير محمول بتوسط بل هو محمول عليه حملا اوليا فكذلك في الذهن يجب ان لا يكون بتوسط شيء آخر
بل يكون محمولا عليه حملا اوليا فعلى هذا كلما كان محمولا على الشيء في الخارج حملا اوليا فهو ايضا في الذهن
كذلك وبالعكس ولكن هذا انما يجب اذا حصل تصور الموضوع والمحمول على الكمال وبالتمام التام واما
اذا لم يكن كذلك بل انما عرفنا من جهة بعض اللوازم لم يجب ما قلناه لان علة ذلك الحمل هي حقيقة
الموضوع والمحمول فاذا لم يحصل تصور حقيقتهما بل المعلوم منهما بعض لوازمهما وعوارضهما فالعلة
لم يوقف من جهة عليتها بل من جهة الاضافة عن المؤثرية فلا جرم لا يجب حصول التصديق فعلى هذا
من الاوليات ما هي اولي للكل وهو الذي يكون تصور طرفي الموضوع والمحمول له حاصلا للكل مثل
قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ومنه ما لا يكون بينا للكل مثل قولنا الاشياء المساوية لشيء
واحد متساوية فان ذلك ربما اشتبه على البعض لان تصور مفرداته غير حاصل بالتمام قال واما
المشاهدات الى آخره اقول قد بينا ان المحمول الذي يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه لا بد وان
يكون حمله اوليا في الذهن فاما الذي لا يكون حمله اوليا في نفس الامر فانه يستحيل ان يكون حمله اوليا
في الذهن لان المحمول من حيث هو هو ممكن الحصول فاذا انتسابه من حيث هو هو يجب
ان يعتقد فيه الامكان حتى يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعتقد والممكن من حيث هو ممكن لا يجب
ان يكون حاصلا فاذا الانتسابات اليه من حيث هو هو لا يوجب العلم بحصوله بل انما يعلم حصوله من العلم
بسببه وذلك ليس هو ذات الموضوع وجوهره والا لكان ذلك المحمول غنيا عن الواسطة في ثبوته للموضوع

بل السبب هو تلك الواسطة فاذن ذلك المحمول لا يعلم حصوله الا من جهة العلم بتلك الواسطة فظاهر ان
المحمول الذي لا يكون اوليا في نفسه استحال ان يكون اوليا عند العقل ثم انه ربما يقع الاحساس بثبوت
ذلك المحمول لجزئيات ذلك الموضوع فيحصل في النفس من ذلك عقد قوي لكنه لا يفيد اعتقادا كليا لان
الاحساس انما يكون بالجزئيات دون الكليات فالحس لا يفيد اعتقادا كليا يقينا قطعا الا اذا عضده
العقل فالحكم الكلي بكون النار محرقة والشمس نيرة غير مستفاد من الحس وحده وكيف والحس لا سبيل له
الا الى ادراك هذه النار في هذا الوقت في هذا المحل فاما الحكم الكلي فانما يحصل بطريق آخر فلعل تلك
الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلك العقد الكلي من المبدا الفياض ولعل ان
الحس لا يفيد اليقين الكلي اخر الشيخ عن درجة الاوليات وايضا فلان الحس لا يفيد الاعتقاد
المطلق للمحسوس الا اذا تأيد بحكم العقل وكذلك فان الحس قد يدرك الكبير صغيرا كالبعيد والصغير
كبيرا في الماء والساكن متحركا كما يعرض لمن في السفينة من تخيل حركة الساحل والمتحرك ساكنا كما في الظل
فلولا فصل العقل وتمييزه من الحق والباطل من ذلك لاختلط الصواب بالغلط واذا استند وجه الحكم
عن تحقيق العقل وجب تقديمه عليها واما قوله والقضايا الاعتبارية لمشاهدة قوى اخرى غير الحس
كحكمنا بان لنا فكرا وذكرا وشهوة وغضبا ليس من قبيل الحواس بل نفسنا الناطقة هي الحاكمة بذلك ولما
كان المدرك للمحسوسات ليس هو جوهر النفس بل قوى جسمانية هي من شعب النفس لا جرم جعل الادراك بالمحسوسات
غير المدرك لهذه الامور فان قيل لماذا اخر الشيخ هذا الصنف من القضايا عن الاوليات فنقول
لان الاولى تفيد كلية لا يتوقف تصديق الذهن بها الا على تصور موضوعها ومحمولها على الوجه الكلي وهذا
الصنف من القضايا ليست من قبيل الكليات وايضا فالتصديق بها لا يتوقف على تصور طرفيها والا
فان علم الانسان بالم لا يتوقف على تصوره لحقيقة الالم والا يلي على نفس حصول الالم فربما كان
متصورا لحقيقة الالم او لم يكن فظهر الفرق بين هذا الباب وبين الاوليات قال واما المجربات
الى آخره اقول لسائل ان ههنا فيقول حاصل التجربة هو الحكم الكلي بثبوت محمول الموضوع لمشاهدة
ذلك في امور جزئية وهذا هو الاستقراء والاستقراء كما بيناه لا يفيد العلم فكيف جعلتم التجربة مفيدة
لليقين فنقول الفرق بين التجربة والاستقراء ان المشاهدات الجزئية اذا جعلت حجة على الحكم
الكلي كان ذلك استقراء واما اذا انضم اليها قياس آخر كان ذلك تجربة مثاله ان السقمونيا اذا
عرض له اسهال الصفراء وتكرر ذلك على سبيل التكرار ثم عرف ذلك بالعقل انه ليس اتفاقيا فان الاتفاقيات

المطابق نسخه

لا يكون دائما ولا اكثريا فعرف ان ذلك من افعال السقمونيا واذ ليس ذلك اختيارا عرف انه يجب ان يكون
طبيعيا واذ ليس ذلك عن جسميته والا لشارك الاجسام في ذلك الفعل عرف ان ذلك عن قوة حالة فيه
فحينئذ يقضي بان السقمونيا الذي في بلادنا يسهل الصفراء اذا كان المنفعل مستعدا فالمفيد لهذا الحكم ليس مجرد
المشاهدات الجزئية بل المشاهدات الجزئية اذا خالطها القياس المذكور افادت اليقين فاما اذا اقتصر على
المشاهدات في بيان الحكم الكلي كان ذلك استقراء وهو لا يفيد اليقين وللقائل ان يقول انا لو توهمنا انا
بين الا في بلاد السودان فلا يتكرر على الحس انسان الا اسود فهل يوجب ذلك ان يقع الاعتقاد بان
كل انسان اسود فان لم يوقع فلم صار تكرر يوقع وتكرر لا يوقع وان اوقع فقد اوقع خطأ وصارت
التجربة غير موثوق بها فيقول التجربة لا تفيد علما كليا مطلقا بل شرطا وهو ان هذا الشيء الذي تكرر
على الحس في الناحية التي فيها يكرر الاحساس يلزمه الاثر المخصوص في الاكثر فيكون كليا بهذا الشرط لا
كليا مطلقا وعلى هذا الولادة اذا اخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود وعن ناس في بلاد كذا انتج
الحكم الاكثري والحكم بتلك الاكثرية يقيني دائم غير متغير فاما ان اخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط
لم يكن التجربة مفيدة فان تلك التجربة كانت في ناس سود في بلاد مخصوصة والناس المطلقون غير
الناس السود ولهذا السبب يقع الغلط كثيرا في التجربة لاجل اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الشيء
اذا كان يوجد عند وجوده اثر فان كان ذلك الاثر عن وصف عام والوصف عام مقارن للوصف
الخاص فالوصف الخاص ايضا مقارن للحكم وان كان ذلك الوصف مساويا فالوصف الخاص المساوي مقارن
للحكم وان كان الوصف خاصا اخص من الطبيعة التي للشيء فذلك الوصف الخاص عسى ان يكون هو الذي
تكرر علينا في امتحاننا ويكون ذلك مما يلزم الكلية المطلقة وجعلها كلية اخص من الكلية المطلقة و
يكون الغلط من ذلك مغلطة لنا في التجربة فانا في مثل ذلك وان كان لنا يقين بان الشيء الفلاني
يفعل كذا لكن لا يكون لنا يقين بان كل ما يوصف بذلك الشيء يفعل ذلك الاثر فظهر ان الاحساس بالجزئيات
اذا انضم اليه القياس المذكور لم يفد اليقين الكلي بل يفيد اليقين باكثرية ذلك الحكم في البلاد التي يكرر
فيها الاحساس بذلك فاذا اجتمع هذه القيود كانت التجربة تفيد الحكم الكلي الدائم فان اكثرية ذلك
الحكم حكم دائم وان اختل احد هذه القيود لم تكن التجربة مفيدة لليقين بل ربما افادتنا ظنا غالبا
فان كان ضرب من التجربة يتبعه تعين كل حتم على غير الشرط المذكور فيشبه ان يكون وقوع ذلك اليقين
ليس عن التجربة بما هي تجربة بل عن السبب المباين الذي يفيد اليقين وهو العقل الفعال ويكون التجربة كا

لمعد النفس ايضا بذلك مع

المعد الملزم الذي هو القياس بل معد فقط فالفرق بين المحسوس والمستوي والمجرب ان المستوي لا يوجب يقينا كليا اصلا بل ظنا غالبا والمجرب يوجب كلية بالشرط المذكور لاعتضاد التجربة بالقياس وما يجري مجرا المجربات الكليات الى آخره اقول الاستعداد لاكتساب التصورات والتصديقات يسمى ذهنا وجودة ذلك الاستعداد يسمى فهما وجودة
حركة النفس لاقتراض الحدود والوسط من تلقاء نفسها يسمى حدسا وهذا القسم شديد المناسبة للمجربات لانك اذا
شاهدت اختلاف تشكل النور في القمر عند اختلاف وضاعه من الشمس وضممت اليه القياس المذكور من
ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت انه من الاثار الفائضة عن جوهر الشمس فظاهر ان التجربة كذلك انما
لا يتم الا بالمشاهدة والقياس فكذلك هذه الحدسيات لكن الشكل هو الفرق بينهما والمكن فيه ان يقال
اختلاف الشكل نور نور القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس لا يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يوقف
بواسطة ذلك المطلوب بل ما هو الدليل والعلامة لذلك حاصل في نفسه فمن تنبه له عرف منه ان نور القمر
مستفاد من الشمس فاما حصول الاسهال من السقمونيا فانه موقوف على ان يتناوله الانسان باختياره حتى
يظهر عنه بعد ذلك الاسهال فكل ما كان توقف المطلوب موقوفا على فعل الانسان فذلك يسمى تجربة وما لا يكون
كذلك بل يكون ذلك الدليل حاصلا له الا انه موقوف على تنبه المتنبه له فهو يسمى حدسا ثم قال ان يقول
ان كان اختلاف تشكلات القمر عند اختلاف قربه وبعده من الشمس يستحيل ان يكون الا اذا كان نور القمر
مستفادا من الشمس العلم بذلك ضروري فذلك من الاوليات وان كان ليس كذلك من البرهان فلا
يكون ذلك من مبادي البرهان بل من الامور المطلوبة بالبرهان ثم ان ابن الهيثم المهندس عمل رسالة ذكر فيها
ان هذه المقدمة غير واجبة قال وكذلك القضايا المتواترة الى آخره اقول الاخبار اذا تطابقت وتواردت
وتوافقت وعلمنا ان المخبرين لم يلق بعضهم بعضا وليس هناك احتمال المواطاة والموافقة على الكذب
فعند ذلك يحصل اليقين بموجب اخبارهم وما كانت الاخبار لا يفيد اليقين الا اذا جزم بانها سليمة من الاكاذيب
وذلك الجزم تارة يحصل من كثرة المخبرين وتارة من سائر القرائن اللازمة بطل قول من قال ان لذلك الشهادة
عددا معينا اذا بلغت اليه افادة اليقين واذا لم يبلغ لا يفيد فانه ربما انضمت القرائن الى عدد فيفيد اليقين
ثم يوجد ذلك العدد خاليا عن تلك القرائن فلا يفيد فاذن الحق ما ذكره الشيخ من ان حصول اليقين يتوقف
حصول العدد لا ان حصول العدد يوقف حصول اليقين واعلم ان المتواترات والمجربات والحدسيات و
ان كانت مفيدة لليقين على الوجه المذكور لكن لا يمكن اثباتها على المنكر لانها انما يفيد اليقين لقرائن لا
ينضبط ولا يمكن حصرها وذكرها على المنكر ويتعذر الاحتجاج بها قال ومنها القضايا التي معها قياساتها

اقول انك قد عرفت ان كل محمول يكون بينه وبين موضوعه واسطة فانه ما لم يحصل للعقل شعور بتلك الواسطة
امتنع من الحكم الجازم بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لكن ربما يكون تلك الواسطة حاضرة عند العقل لا يحتاج
في اقتناصها الى كسب وطلب فحينئذ يحكم الذهن بحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع لاجل ذلك الوسط فيكون
ذلك بالحقيقة قياسا حاضرا في الذهن غنيا عن الكسب والطلب فاذا علمنا ان الاربعة زوج والاربعة للعقل انما
ينقسم بمتساويين صارت موصوفة بالزوجية فالانقسام بمتساويين متوسط بين الاربعة والزوجية وانه
حاضر في الذهن فاذا احضر بالبال الموضوع وهو الاربعة والمحمول وهو الزوجية والوسط حاضر وهو الانقسام
بمتساويين حكم الذهن حينئذ بان الاربعة زوج لاجل الواسطة المذكورة والدليل على ان حمل الزوجية على
الاربعة بتوسط الانقسام بمتساويين انا متى جهلنا ذلك جهلنا الزوجية مثل شكنا في ان الثمانية و
السبعين هل هو زوج ام لا لشكنا في انه هل ينقسم بمتساويين ام لا ومتى علمنا ذلك علمنا الزوجية فظهر
ان الزوجية ليست من المحمولات الاولية بل بينها وبين الموضوع وسط والسر فيه ما عرفنا ان الشيء ذا السبب لا
يعلم بالحقيقة الا من جهة العلم بسببه قال واما المشهورات الى آخره اقول المشهورات مما تشتبه بالاوليات
ووجه الفرق ظاهر فان الاولي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجود حملا اوليا لا ثانيا اي لا يكون حمله
بتوسط فان المحمول على غيره بتوسط شيء آخر كان حمله بعد حمل ذلك الشيء فلا يكون حمله عليه اولا بل ثانيا وهذا انما
يظهر اذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب آخر الا مجرد حضور طرفي الموضوع والمحمول اما اذا كان هناك اسباب
اخر من الرقة والانفة او الحمية او العادة او الحمل على النظام الكلي والمصلحة العامة فحينئذ لا يعرف ان
الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفي الموضوع والمحمول وتلك الاسباب الاخر فاذا اردت ان تمتحن ذلك
فعليك بان تقدر نفسك كانك خلقت في هذه الحالة وانك لا تلتفت الى مقتضيات العادات واحكام سائر
القوى من الرقة والرافة وجردت عن كل ما تعودته والفته من القضايا المصلحية ثم عرضت على عقلك حينئذ
طرفي الموضوع والمحمول فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية اولية والا كانت
مشهورة وهو مثل قولنا الكذب قبيح فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به وقولنا ان
الايلام قبيح والسبب فيه هو الرقة والدليل على ان ذلك ليست من الاوليات انا عند الفرض المذكور اذا
عرضنا على العقل ان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات وعرضنا عليه ان الكذب قبيح وجدنا العقل حاكما بالاول
ومتوقفا في الثاني فعرفنا ان ذلك ليست من المحمولات الاولية ثم ان المشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا
والصادق قد يكون اوليا وقد لا يكون بل يحتاج في بيانه الى البرهان فان كل اولي البديه ان يكون مشهورا لكنه

لا ينعكس فعلى هذا السبب فان كل اهل الابد وان يكون مشهورا لكنه في الشهرة المذكورة اوليا او تعلق النظام الكلي
به او انفعالات النفسانية كما ذكرنا او الاستقراء العام او الاستقراء الخاص فان في كل مذهب امورا مشهورة
عندهم وربما لا يكون مشهورة عند من يخالفهم واما الوهميات فهي القضايا الكاذبة التي يقضي بها الوهم في غير
المحسوسات فان الوهم تابع للحس فيكون قضاؤه في غير المحسوس كاذبا وانما يعرف كذب الوهم من وجوه الاول انه
ينكر موجودا غير محسوس ثم انه يساعد على كل المقدمات الموجبة لذلك الوجود ولو كان حكمه الاول صادقا لما حكم
بما يوجب نقيض حكمه الثاني ان ذاته ونفسه غير محسوس مع انه موجود فكان حكمه بان كل موجود محسوس كاذبا
ثالث قبل هذه القضايا شبيهه بالاوليات في قوتها وظهورها ثم انه ينتهي بالعقل كذبها فان هذه الاحكام
لا يعرف حقيقتها ولا يتميز خطاؤها عن صوابها الا بعد التامل والتفكر فيكون المبدأ محتاجا الى ما المبدأ فيكون
دورا فيقول الحكم بثبات المحمول للموضوع قد يكون لمجرد حضور صورتيهما في الذهن وقد يكون لسبب مثل الحس
او الوهم او العادات او الانفعالات فان كان ذلك الحكم لذاتيهما كان لمجرد حضورهما كافيا في حصول
ذلك النسبة فيكون الاوليه الذهنية مطابقة للاوليه الخارجية وان لم يكن كذلك بل السبب غيرهما
اخر مما ذكرناه لم يجب ان يكون ذلك الجزم يقينيا وكيف والوهم عاجز عن ادراك ما ليس بمحسوس وحكم الحاكم فيما
لا يدركه ولا يحيط به لا يكون في محل الوثوق والصواب وباقي هذا النهج غني عن الشرح والله اعلم السابع
وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج اشار ده الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج
به في اثبات شيء لا مرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس
والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة
مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء
غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان
المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو
ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا
يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون
المعنى الجامع هو السبب او العلامة بكون الحكم في المسمى اصلا واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال
اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر واذا اوردت القضايا في مثل هذا التأليف الذي يسمى
قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤه هذه التي

يسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل منها يسمى حينئذ حدودا
ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم عنه ان كل ج ا وكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة
وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى تلزم عنه هذه النتيجة هو
القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم المقدمات القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت
قضاياه لزم عنها لذاته قول اخر فهذا شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول
قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير وجهه كان يلزم عنه قول اخر التعبير الحجة كما تستعمل لا تركيب الا عن
القضايا والقضايا تتركب عن المفردات فتركيب الحجة يقع في الدرجة الثانية قال اصناف ما يحتج به في اثبات
شيء الى قوله والثالث التمثيل وما معه اقول معناه ان اقسام الادلة في اثبات ما ليس فيه حجة نقلية واجبة القبول
ولو كانت الحجة النقلية حاصلة لكنه لا يرجع اليها ولا بها تمسك بيانا لجملة فاصناف ما يحتج به من الادلة الغير
النقلية ثلثة القياس والاستقراء والتمثيل وقد بينا في اول هذا الشرح كيفية هذا الحصر ونعني بجامع الاستقراء
القياس المقسم وهو الذي يسمى الاستقراء التام وبما مع التمثيل ما ذكره الجدليون من الحاق الغائب بالشاهد
بواسطة الطرد والعكس والسبر والتقسيم قال فاما الاستقراء الى قوله اقول هذا الاستقراء هو اثبات الكلي
موجبا على كلي او مسلوبا عنه لوجود الكلي الاول في موضوعات الكلي الثاني وجزئياته فالكلي الاول
هو المحمول كالطرف الاكبر والكلي الثاني حقه ان يجعل حدا اوسط وموضوعاته حقها ان يكون موضوعات لكن
اذا جعل الكلي الثاني كالاصغر وجعل موضوعاته في مكان الاوسط كان ذلك استقراء مثاله اذا قلنا
الانسان والفرس والثور حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج الانسان والفرس والثور
يحرك فكها الاسفل عند المضغ اما اذا قلبنا الاصغر اوسط والاوسط اصغر وحفظنا الاكبر في مكانه قلنا
كل حيوان فاما انسان واما فرس واما ثور وكل انسان وفرس وثور يحرك فكه الاسفل عند المضغ انتج ان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد رجع هذا الى صورة القياس الذي سيأتي شرحه الا ان الاوسط
امور كثيرة وهي جزئيات الحيوان وهذا لا يخلو اما ان يعد جميع الجزئيات التي لذلك الكلي واما ان لا يعد
كل الجزئيات بل عدد الاكثر مع ايهام انه قد عد الكل فالاول هو القياس المقسم وهو الاستقراء التام
وانما ينتفع به بشرط ان لا يوجد الجزئي المشكوك فيه في اجزاء القسمة وانما يمكن ذلك على وجهين الاول ان يكون
الكلي يحتمل القسمة الحاصرة من وجهين كما اذا وقع الشك في ان الناطق ما سوى الانسان من جزئيات
الحيوان لا من جهة انه ماشي او غير ماشي ووجدت الماشي محمولا على الماشي وغير الماشي فحينئذ

تبين ان كل حيوان نابت ثم نقول والناطق حيوان ينتج ان الناطق نابت الوجه الثاني انا اذا بينا ان كل
حيوان نابت بالاستقراء وهو ان كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو نابت انتج
ان كل حيوان نابت فاذا وقع الشك في جزئي من جزئيات الناطق انه هل هو نابت ام لا احتمل ان لا يكفي
اندراجه تحت الحيوان استغنينا بذلك الاستقراء الا في الشخص وان كان داخلا تحت الناطق لكن دخوله
مجهول فنقول مثلا زيد حيوان وكل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق وغير ناطق فهو نابت ينتج فزيد
نابت ولو كان دخول زيد تحت الناطق كان جليا بينا لما كنا نحتاج الى هذا الاستقراء واما الاستقراء الناقص
وهو الذي عناه الشيخ في هذا الكتاب بمطلق الاستقراء فانه لا يفيد القطع لانه اذا عدا كثر الجزئيات فربما
كان حكم ذلك الاقل بالخلاف وايضا فاما ان يوجد منها الجزئي الذي وقع الخلاف فيه او لم يوجد فان عد كان
حكمه معلوما قبل ذلك الاستقراء فلا يكون الاستقراء مبينا له وان لم يعد فربما كان حكم ذلك الجزئي الواحد
بخلاف حكم الباقي كما ان حكم التمساح في انه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ بخلاف حكم سائر الحيوانات ولكن
ربما ينتفع به في التجربة ولكن على الوجه الذي ذكرنا قال واما التمثيل الى آخره اقول اذا قلت السماء شكل
فيكون حادثا كالبيت فالذي وقع النزاع في حدوثه هو السماء وذلك يسمى بالفرع والذي وقع الاتفاق
على حدوثه هو البيت ويسمى الاصل والذي اشترك الفرع والاصل فيه هو المشكلية وهو المسمى بالمعنى والعلة
والحدوث الذي هو المطلوب يسمى بالحكم فيقولون القياس لا بد له من الاركان الاربعة وهذا القياس ضعيف
اذ ليس يلزم من اشتراك الشيئين في وصف اشتراكهما في كل وصف فان المختلفات قد تشترك في بعض
صفاتها وكيف والمختلفات مشتركة في اختلافها فكان يجب ان يكون المختلفات متماثلات وذلك باطل
والمعروف الاكياس منهم ضعف هذه الطريقة قالوا هذا انما يتم ببيان كون المعنى علة للحكم وذلك من وجهين
الاول الطرد والعكس وهو عبارة عن بيان ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى وعدمه عند عدمه وهذا ضعيف
لان بيان هذا الطرد والعكس اما ان يكون في كل الصور او في بعضها فان كان في كلها احتيج الى ان
يتبين ان الحدوث لازم للشكل في محل الخلاف وحينئذ يتوقف ثبوته على ثبوت الخلاف وان بيناه
في بعض الصور لم يجب ان يكون في كل الصور كذلك لاحتمال ان يكون محل الخلاف على خلاف سائر الصور
الطريق الثاني السبر والتقسيم وهو ان يقال حدوث البيت اما ان يكون لوجوده او لكونه قائما
بنفسه او لجسميته فالاولان باطلان والا لكان كل موجود وقائم بالنفس حادثا فتعين ان يكون ذلك
لجسميته واذا كانت الجسمية علة الحدوث فكل جسم حادث والاعتراض عليه من اربعة اوجه الاول انه لا يجب

ان يكون كل حكم معللا بعلة والا لكانت علية العلة مستدعية علة اخرى الى ما لا نهاية له واذا كان من الاحكام
ما لا يعلل فربما كان الحكم في الاصل غنيا عن التعليل فيكون التقسيم باطلا الثاني ان الاقسام منحصرة
وغير منحصرة فمن الجائز ان يكون علة الحدوث وصفا اخر سوى هذه الاوصاف المذكورة وجهل العلل المؤثرة
بها لا يوجب انتفاءه الثالث سلمنا الحصر ولكن ربما كانت العلة مجموع الاوصاف المعدودة لا احادها الرابع
ان سلمنا ان العلة منحصرة في القسم الباقي لكن يحتمل ان يكون ذلك منقسما الى قسمين ويكون العلة خصوصية
احد قسميه مثلا علة كون البيت حادثا ليس هو مطلق الجسمية بل جسمية مخصوصة فيبطل القياس قال
واما القياس فهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول اخر اقول القياس
يقال على معنيين احدهما الانظار المتناسبة المؤلفة تاليفا يؤدي الى التصديق بشيء اخر والثاني القول
المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها وهذا اللزوم عنه ليس من حيث هو قول فان اللفظ من حيث هو لفظ
لا يجب ان يتبعه لفظ اخر ولا يتبعه ولكن من حيث هو قول مسموع وليس ايضا من حيث هو ذلك القول المسموع
بل من حيث هو قول مسموع باللغة كانت دالة على معنى معقول ومعنى اللزوم ان يكون ذلك اللفظ
يجب الاقرار بمعناه وكان القياس يقال على هذين فالقول الذي هو كالجنس للقياس يقال على
هذين لكن القياس المعقول يكفي اذا كان المطلوب بيانيا واما الاربعة الاخرى فانها تحتاج الى
القول المسموع وقولنا من قضايا احترزنا به عن المقدمة الواحدة فانه يلزمها عكسها وعكس نقيضها
وكذب نقيضها واما القياس فلا يتالف الا من قضيتين وقولنا اذا سلم ما اورد فيه يعني انها
متى سلمت لزم عنها غيرها سواء كانت في نفسها مسلمة كالبرهانية او منكرة لكنها بحالة متى سلمت وجب
تسليم النتيجة كالجدلي والخطابي والسوفسطائي فانه اذا قيل للاعين وكل ما له عين فهو مبصر فاما ان
يعني بالعين عين الينبوع او عين الحدقة او شيء يسمى بالعين فاذا سلمت المقدمات على اي الوجوه
كانت لزمت النتيجة فان تقدير ذلك القياس ان الماكة عين ينبوع وكل ما له عين ينبوع فهو مبصر
والماكة عين حدقة وكل ما له عين حدقة فهو مبصر او الماكة ما يسمى عينا وكل ما له ما يسمى عينا هو مبصر فالمك
اذا سلمت هذه وان كانت كاذبة لزمت النتيجة وكذلك القياس الشعري فانك اذا قلت فلان
حسن وكل حسن قمر فان تسليم المقدمتين يوجب ان فلانا قمر وقولنا لزم عنه اعم من اللزوم
اللزوم البين فكذلك يكون هذا الحد شاملا للاقيسة البينة الانتاج مثل الشكل الاول
والخفية الانتاج مثل الشكل الثاني والثالث وقولنا لذاته احترز عن شيئين الاول ان يلزم القضايا

لا يحتاج في اثباته الى قضية اخرى فانك اذا قلت ا مساو لب وب مساو لج فيظن في الظاهر انه
ينتج ان ا مساو لج وفي التحقيق لا يلزم منه النتيجة الا مع مقدمة اخرى وهو ان مساوي المساوي مساو
الثاني ان لا يكون ذلك اللزوم بسبب مقدمة اخرى من لوازم بعض المقدمات المذكورة مثل ان يقول القائل
على ان جزء الجوهر جوهر ان جزء الجوهر رفعه يوجب رفع الجوهر وما ليس بجوهر لا يرتفع بارتفاعه الجوهر فاذن
جزء الجوهر جوهر فهذا لازم على سبيل الاستحالة لكن لا بالذات بل لمقدمة اخرى وهي ان ما يوجب رفعه رفع الجوهر
فهو جوهر لكن المذكور في القياس ليس هذا بل عكس نقيضه وقولنا قول آخر اي ان النتيجة يكون مغايرة للمقدمات
وعلى هذا الحد شكوك الاول ان القياسات الجدلية قياسات وليس ما يلزم عنها يلزم بالضرورة
بل في غالب الظن وايضا فالمقدمات اذا كانت ممكنة كانت النتيجة ممكنة لا ضرورية الثاني انه اوجبت
ان يكون النتيجة مغايرة للمقدمتين وهو باطل فانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود فيكون اللازم عين المذكور في المقدمة وايضا اذا قلت اما ان يكون الحركة
موجودة او لا يكون لكن الحركة موجودة فينتج نقيض التالي وهو عين المعقول في المنفصلة الثالث انه
اوجبت ان يكون القياس مؤلفا من قضايا وهو باطل فانك اذا قلت فلان متحرك فهو اذن حي لما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والحق في جواب الاول انا لا نعني باللزوم ان يكون اللازم ضروريا
بل ان يكون اللزوم ضروريا وقد بينا كل الاقيسة كذلك وجواب الثاني ان النتيجة يجب ان يكون مغايرة
للقضايا المسلمة المذكورة في القياس فاذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فقد خرج كل واحد
من جزئيه عن صلاحية قبول الصدق والكذب بدخول لفظ الشرط والجزاء فيهما بل المستعد للتصديق والتكذيب
هو ذلك المجموع ثم اذا استثنينا احد الجزئين حتى انتج عين التالي لم يكن النتيجة اللازمة شيئا من القضيتين
وهما الشرطية واحد جزئيها المستثناة بل النتيجة مغايرة لهما وهذا هو الجواب عن الاستثنائي من المنفصلة
وجواب الثالث انها لا تتم في الانتاج الا بتقدير مقدمات محذوفة لفظا مذكورة عقلا ففي الاول هكذا
فلان متحرك وكل متحرك فهو حي وقولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وبينا فيما مضى انه في حكم
المقدمتين قال واذا اوردت القضايا الى آخره اقول الغرض من هذا الفصل تعريف الالفاظ المستعملة
في كتاب القياس فمنها المقدمة وهي كل قضية جعلت جزء حجة سواء كانت الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا
فالقضية اعم من المقدمة والذي به يمتاز المقدمة عن سائر القضايا ليس من قبيل الفصول بل من
قبيل اللواحق فان القضية الواحدة اذا جعلت جزء حجة فانها تصير مقدمة بذلك الاعتبار فاذا ازيل عنها

ذلك

ذلك خرجت عن ان يكون مقدمة ومنها الحدود وهي الاجزاء الذاتية للمقدمة الباقية بعد التحليل وليس
كل ما كان جزءا ذاتيا للمقدمة كان من قبيل الحدود فان النسبة والرابطة كما عرفت ماهيتهما
مغايرة لماهية الموضوع والمحمول وهي ذاتية للمقدمة بل كانها العلة الصورية التي بها يصير القضية قضية
بالفعل ومع ذلك فانها ليست من جملة الحدود بل المسمى بالحدود هو الذي مع كونه ذاتيا للقضية يكون
باقيا بعد تحليل القضية الى افرادها والنسبة وان كانت ذاتية لكنها لا تبقى بعد تحليل القضية فلا جرم لا
يكون ذلك من قبيل الحدود وانما سميت تلك المفردات حدودا تشبيها بحدود الرياضيين في كونها اطرافا
لما تركب عنها فانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب آ فالجيم والباء والالف هي التي تركب القياس
عنها فهي الحدود ثم ذكر ان المقدمات لا يجب ان يكون مسلمة بل يجب ان يكون بحال متى سلمت لزمت
النتيجة عنها وقد ذكرناه وهي اشارة خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه ينحصر على
قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه
النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اريناك في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه
للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت
في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة بعينها ومثل قولك ان كان هذه الحمى حمى يوم
فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فوجد في
القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد يكون من حمليات
ساذجة وقد يكون من متصلات ساذجة وقد يكون مركبة منها والتي من شرطيات ساذجة فقد يكون
من متصلات ساذجة وقد يكون مركبة منها واما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وظنوا
ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات
الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض
الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا المبلغ التفسير القياس
لا يخلو اما ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورة فيه صريحا او لا يكون فالاول يسمى استثنائيا والثاني اقترانيا
اما الاقتراني فشرحه ما ذكرناه في الفصل الذي مضى واما الاستثنائي فسيرد انه قد يكون متصلا وقد
يكون منفصلا وان المنتج من المتصل قسمان احدهما ما يستثنى فيه عين المقدم حتى ينتج عين التالي مثل قولنا
ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكن عبد الله غني انتج عين التالي وهو انه لا يظلم والثاني الذي يستثنى

المسمى

النبض

من متصلات ساذجة وقد يكون

انتج

فيه نقيض التالي مثل قولنا ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهو لا يغير النبض تغيرا شديدا ثم يستثنى نقيض
التالي ويقول لكنها غيرت فينتج نقيض المقدم وهو انها ليست حمى يوم فالقسم الاول هو الاستثنائي
الذي يكون عين النتيجة فيه حاصلا بالفعل والقسم الثاني هو الذي يكون نقيض النتيجة فيه حاصلا فهذا هو
فايدة هذين المثالين ثم اعلم ان الاقترانيات اما ان يكون من الحمليات فقط او من الشرطيات فقط
حاصلا فهذا هو فايدة او من المتصلات فقط او يكون مختلطة والشرطيات اما ان يكون من المنفصلات
فقط او من المتصلات فقط او تكون مختلطة وفي هذا الكتاب ذكر الشيخ الحمليات باصنافها وقدمها
على الشرطيات لبساطتها وذكر من الشرطيات ما هو اقرب الى الطبايع وعدد انواع من اصناف
الاقترانيات شرع في الاستثنائيات وبعد انواع من انواع الاقترانية ذكر بعض توابع الاقترانية ولواحقها
اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شي مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط
مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان في مثالنا
ج في مقدمة وآ في مقدمة والنتيجة انما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منها
في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيه او تاليا مثل
آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما
يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا وما كان من
الاقترانات منتجا يسمى قياسا التفسير كل قضية فيها منسوب ومنسوب اليه فاذا كانت النسبة
بينهما مجهولة طلبنا شيئا يعرفنا ذلك المجهول مثلا اذا اردنا ان نعلم ان الجسم هل هو محدث ام لا
فالمطلوب ان الحدوث هل هو ثابت للجسم ام لا فعند ذلك يطلب شيئا ثالثا يثبت الثبوت لكليهما
ويمكن ذلك مثل المؤلف فان ثبوت الحدوث للمؤلف معلوم وثبوت المؤلف للجسم معلوم فهاتان
النسبتان المعلومتان يفيدان العلم بثبوت الحدوث للجسم فهذا الثالث لا بد ان يكون له الى
كلا الطرفين نسبة معلومة ولا شك انه يحصل بسبب انتسابه الى الطرفين مقدمتان فهذا الثالث
المنتسب الى كلا الطرفين به يعرف حال النسبة المجهولة بين الطرفين ويسمى الحد الاوسط لان الذهن
حاكم باتصاف الجسم بالمؤلف واتصاف المؤلف بالمحدث فهو واقع في وسط الترتيب الذهني فيكون
واقعا في وسط الترتيب الخارجي على ما حققناه فيما مضى فلا جرم يسمى اوسط فظاهر مما قلنا ان
القياس الواحد لا بد فيه من حدود ثلثة اثنان منها موضوع المطلوب ومحموله والثالث هو الذي يجب

اليهما جميعا ويبين انه لا يمكن ان يزيد الحدود او ينقص عن هذه الثلثة فالحد المكرر في المقدمتين هو
الاوسط وقد عرفت انه لما ذا سمي بالاوسط وموضوع المطلوب هو الاصغر ومحموله هو الاكبر وانما سمي
الموضوع بالاصغر لان في القضية الكلية يمكن ان يكون الموضوع اخص من المحمول ويستحيل ان يكون المحمول
اخص منه بل اما ان يكون مساويا له او اعم منه فلما كان الموضوع اخص من المحمول لا جرم جعل الموضوع
اصغر والمحمول اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى واجتماع الاصغر
والاكبر يسمى النتيجة وههنا بحث لا بد منه وهو انا حكمنا ههنا بوجوب تكرر الاوسط وحكمنا ايضا انه
متى كان متكررا كان منتجا اما الاول فغير اشكال لان ه الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب
مساو لج وانتج ان آ مساو لمساوي ج ففي هذا القياس الاوسط ليس بمكرر والنتيجة ليست ما جعلنا من
اجتماع الطرفين لان الاوسط غير مكرر فلان المقدمة الاولى وهي قولنا آ مساو لب فالالف
هو الموضوع والمساوي لب هو المحمول ثم اذا قلنا وب مساو لج جعلنا موضوع هذه القضية الباء
فقط وليس هذا تمام محمول المقدمة الاولى فان محمولها كان هو المساوي لب لا الباء فقط فظهر ان الاوسط
غير مكرر ثم اذا انتج ان آ مساو لمساوي ج فموضوع هذه النتيجة هو آ وهو موضوع الصغرى اما
محمولها فهو مساو لمساوي ج وليس ذلك محمول الكبرى فان محمولها هو مساو لج فقط فظهر ان بعض
الاوسط جعل جزءا من الاكبر فان قيل هذا القياس وان كان في الظاهر كما ذكرتموه لكن عند التحقيق
الاوسط فيه مكرر لان تقديره هكذا آ مساو لب وكل ما هو مساو لب فهو مساو لج ينتج ا مساو لج
فنقول هذا باطل من وجوه الاول وهو ان ج لما ان يكون مساويا لب او لا يكون فان لم يكن مساويا
لب لم يجب ان يكون المساوي لب مساويا لج فالكبرى كاذبة وان كان ج مساو لب فقولنا كل ما هو
مساو لب دخل فيه ج فاذا حكمنا على كل ما يساوي ب ان يكون مساويا لج لزم ان يكون ج
مساويا لج وهذا ايضا كاذب لان المساواة تستدعي المغايرة الثاني ان قولنا وكل ما يساوي ب فهو
يساوي ج قضية لا يعرف صدقها الا اذا عرفنا ان ب يساوي ج وان مساوي المساوي مساو
واذا توقف معرفة صدق هذه القضية الا بايراد القياس على الوجه الاول فكيف يمكن تصحيحه بايراده
على هذا الوجه بل يصير ذلك بيانا دوريا الثالث هب انا اذا جعلنا الاوسط فيه مشتركا انتج
ولكنه بدون ذلك ايضا ينتج فان بداية العقول قاضية بان آ اذا كان مساويا لب وب مساو
لج وجب ان يكون آ مساويا لمساوي ج وان لم يخطر بالبال ما تكلفتموه من الاشكال الثاني انه

اتفقوا على ان المحمول في المحمول في الشيء يجب ان يكون محمولا في الشيء مثلا اذا قلنا الدرة في الحقة و
الحقة في البيت يجب ان يكون الدرة في البيت والاوسط ههنا غير مكرر لان قولنا الدرة في الحقة
محموله ليس الحقة بل الكون في الحقة ثم اذا اعدنا والحقة في البيت فقد اعدنا بعض المحمول ولا يخطر ببال
محصل ان في ليس من المحمول بل هو كالرابطة لان المحمول بالحقيقة هو جزء القضية لان المحمول الى الحقة
وفي قولنا الدرة في الحقة جعلنا الحصول في الحقة والكون فيها صفة للدرة لا انا جعلنا الحقة صفة لها فظاهر
ان هنا الاوسط غير مكرر فهذا ما يتعلق بهذا الموضع اما الموضع الثاني وهو قولنا اذا كان الاوسط مكررا
انتج ففيه الاشكال المشهور من انا اذا قلنا ان الانسان حيوان والحيوان جنس لزم ان يكون الانسان
جنسا وهو كاذب والجواب المشهور عنه ان الحيوان المحمول على الانسان كالانسان الذي حمل عليه الجنس
ليس هو الحيوان المحمول على الانسان لان الحيوان بلا شرط ان يكون معه غيره وغير الحيوان بشرط ان لا
يكون معه غيره كالعرف والجنسية محمولة على الحيوان المجرد وهو صورة عقلية وهو غير محمولة البتة على الانسان
بل المحمول عليه هو الحيوان المطلق الذي لم يشترط فيه اصلا فلما اختلف الوسط لا جرم لا يلزم الانتاج
وهذا الجواب ضعيف من وجوه اما اولا فلانه اذا كان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير محمول على
الانسان ولا على الفرس وساير الانواع فلا يكون الحيوان الجنسي مقولا على شيء من الحقايق المختلفة فكيف
الحيوان من حيث انه عرفي لو انه جنس يمتنع ان يكون مقولا على شيء فضلا عن ان يكون مقولا على كثيرين
مختلفين بالحقايق وايضا فلان الشيخ هو الذي يعلمنا ان الحيوان بشرط التجريد لا يكون جنسا بل جزءا
ومادة فانه لما اراد ان يفرق بين الحيوان اذا كان جنسا وبينه اذا كان مادة قال في الشفاء
ان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا هذا القدر وان يكون ما بعده خارجا
عنه كان مادة للانسان وان اخذ بشرط ان يكون حيوانا فقط من غير ان يلتفت الى شرط التجريد
والالحاق كان ذلك جنسا وهذا الكلام كرره في كتاب الشفاء في عدة مواضع وهو يناقض ما ذكره
في حل هذا الشك وايضا فلان الحيوان بشرط التجريد يكون جزءا والجزء اقدم من الكل في الوجود
فيكون الجنس سابقا على النوع في الوجود فلا يكون الفصل مقوما له ويكون ثبوت جنس الجنس للنوع
اقدم من ثبوت الجنس له وكل ذلك مما ابطله الشيخ في فصول المقالة الاولى من كتاب البرهان
ومن خامسة الالهيات من الشفاء فليرجع في تحقيقه اليه فظهر ضعف هذا الجواب فيشبه ان يكون
الجواب ان يقال الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو الحيوان المحمول على الانسان لا كيف اتفق لكن بشرط

ان يكون معه محمولا على حقيقة اخرى وبالجملة فالحمل بحال الشركة هو الجنسية واعتبار حمله على الانسان وحده ليس
ذلك حملا بحال الشركة فلا يلزم استمرار وصف الجنسية للحيوان عند ما يكون محمولا على الانسان من حيث
انه كذلك وفي الحاشية ان ههنا جوابا اظهر منه وهو انا اذا قلنا الانسان حيوان ثم قلنا والحيوان
جنس كانت الكبرى مهملة فكانت جزئية فلا ينتج وان قلنا وكل حيوان جنس كذبت لان كل شخص من الحيوان
ليس بجنس اشارة الى اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فيوجب ان يكون الحد الاوسط اما
محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بالعكس من ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه
كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول فقد وجد كاملا فاضلا جدا اذ حيث يكون قياسيته ضرورية
النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج في ذلك الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة
قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ودرجات القسمان
الباقيان قياسان لم يكونا متبين قياسية ما فيهما من الاقيسة فقد تبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح
يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين فكلا ولكان دبيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلوظ بلية قياسية
عن قريب ولهذا صار لهما قبول والعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية
المنتجة الحملية ثلثة ولا ينتج شيء منها عن جزئيتين واما عن سالبتين ففيه نظر وسنشرح لك ذلك
الشكل الاول هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج النتيجة ان يكون صغراه موجبة او في
حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما يصدق سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط وتكون
كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط وقرائنه القياسية الناتجة
فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت ب هو ا بالضرورة او بغيرها كان ج ايضا ا على تلك الجهة
وكذلك اذا قلت بالضرورة ولا شيء من ب ا او بغير الضرورة دخل تحت الحكم لا محالة وكذلك اذا قلت
بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما للكل ب دخل ذلك
البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وذلك اذا كان ج ب بالفعل
كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا
لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من يعلم الذهن انه امكان
فان ما يمكن ان يكون قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص
وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الوجه ما عمها

من الامكان العام فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية والضرورة فيها ذلك
وجها قريبا فيقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا
يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه
آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معنا كل
موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة بانه آ ما دام موجود الذات كان ب
او لم يكن لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان
الممكن الحقيقي سالبة في حكم لازم موجبة فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل منتج
من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة فالكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة او الصغرى مطلقة خاصة فالكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة
سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شي نذكره ولا يلتفت الى ما قال
من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل في الكيفية والكمية على الاستثناء المذكور واعلم انه
اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف
به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة
ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب لا دائما حكمنا ان كل ما يوصف بب انما يوصف
به وقتا سلبا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذا ومن الضرورية حتى يصدق
وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج
يدوم ب فيدوم آ بالضرورة الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس
فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما والمشهور انه لا قياس فيه
عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف اولا في المطلقتين
اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نبين غير ذلك
ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا
الشكل وذلك لان الشي الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شي يحمل عليه او عليهما
بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد
او جزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شي من ذلك ان الشي مسلوب عن نفسه او احد الشيئين

مسلوب عن الاخر وقد يوجد جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الاخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة والذي يحتج به في الاستنتاج
عن المطلقتين المختلفتين في الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشي لا يليق في المطلق العام والوجودي
العام لان العمدة هناك انما العكس وهما لا ينعكسان في السلب اذا الخلف باستعمال النقيض فشرايط
النقيض فيها لا يصح بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة
وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا المطلقة
السالبة كذلك فهنالك ان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية
فالشرط ان يختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة و
الضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير فلا
شي من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون النتيجة في
الجهة الكبرى والثاني منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا لانك تعكس الصغرى فينتج
فلا شي من ا ج ثم تعكس النتيجة ثم العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة مما ينعكس الى المطلق
مطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس بعض ج ا تتمته ما عرفت والرابع
منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب فينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب
وكان ليس بعض ج ب فهذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض الذي من ج وليس ب
فيكون لا شي من د ب وكل ا ب فلا شي من د ا وبعض ج د ولا شي من د ا فلا كل ج ا ومن ههنا علم
ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية
لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين هذا
كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه
في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط وان
كان من الجنس الذي نستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرايط فان كانت
الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا يرجع بالعكس الى الشكل
الاول او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف
كان لم يكن قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا ويجب ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره

اذا كان على هذه الصورة بعد ان يعلم في هذا المختلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان الضابط
من ممكن وضروري صرف او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معا
او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فيعلم مما علمت واما اذا اتفقتا فانه
يعلم انه اذا كان ح بحيث انما يصدق ب على كله بالايجاب غير ضروري وكان ب على كل ما هو ح غير
ضروري او المفروض ينتج غير ضروري فكان ب على كل ما هو ح غير ضروري آ بالخلاف عند ما كان
كل ما هو آ فان ب ضروري عليه ان طبيعة ح او المفروض منه جاءت به طبيعة آ لا بد خل احدهما
في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية
وكذلك البعض ينتج المخالف لب في ذلك ان كانت الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة يكون دائما
ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه الشكل الثالث ان شرائط كون قرائن هذا الشكل منتجة ان
يكون الصغرى موجبة او على حكمها كما علمت وفيها كلية كما كان وانت تعلم ان قرائنها حينئذ يكون ستة
لكن البلغة تشترك في ان نتايجها انما تجب جزئية ولا تجب فيها كلية فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى فاجعل
فاجعل هذا لك معادا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم يمكن عكس الصغرى
لانها اذا عكست عادت جزئية واذا قرن بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب
ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظ وفي التي يتبين في الشكل الاول
فيها على قياس ما اوردناه انما هو الكبرى لان الصغرى لما لم توجب نتيجة مثل نفسها في الجهة الا ما
يخالف وذلك في الشكل الاول لم يجب ان يكون عليتها مثلها على ما علمت فلم يتبين من ذلك ان
النتيجة مثل الصغرى وتبين من طريق الافتراض ان النتيجة مثل الكبرى اما فيما نبين فذلك بالافتراض
بان نفرض بعض ب الذي هو آ حتى يكون د فيكون كل د آ فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج
وكل د ج ونرد اليه وكل د آ فينتج فبعض ج آ والجهة [illegible] ما يوجبه جهة قولنا كل د آ الذي
هو جهة بعض ب آ والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحتجون ان الصغرى تصير كبرى عند
عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون لانهم
يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت فقد علمت خطأهم وقد تبين مما لا يتبين بالعكس وذلك
حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس صغرى جزئية فلا ينتظم قياس بل انما يتبين بطريق

الخلف

الخلف او الافتراض اما بطريق الخلف فان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ح آ فكل ح آ وكان كل ح
فكل ب آ وكان ليس كل ب آ هذا خلف واما بطريق الافتراض فان نقول ليكن البعض من ب الذي
ليس آ هو د فيكون لا شيء من د آ ثم نتمم ولا تنس ليساوي حكم الايجاب والسلب والاعتبار هاهنا تابع
الكبرى ايضا فيكون قرائنه ستة من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين
والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية
موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه نوادر خاتمة التعبير الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى
المقدمتين موضوعا في الاخرى واما ان يكون محمولا عليهما او اما ان يكون موضوعا لهما والاول ينقسم الى
قسمين فاما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما ان يكون موضوعا محمولا في الكبرى فالاول
يسمى بالشكل الاول فان الترتيب الطبيعي غير حاصل الا فيه لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الحد
الذي هو بين الثبوت له ومنه الى المحمول فيكون الاوسط في نفسه اوسط في الذهن فلا جرم كان ادراكه
سهلا هنيئا ثم هذا الشكل ان عكست كبراه صار الاوسط فيه محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني ولذلك
يرتد الشكل الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكست صغراه صار الاوسط موضوعا في المقدمتين وهو
الشكل الثالث ولذلك يرتد الشكل الثالث الى الاول بعكس الصغرى وان عكست مقدمتيه جميعا
صار الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع
لتغير كلتي مقدمتيه عن النظم الطبيعي ووقوع الاوسط على طرفي القياس وقوله ولا ينتج منها شيء عن
جزئيتين فذلك لان الانتاج انما يحصل اذا كان حكم احدى المقدمتين يتعدى الى المقدمة الاخرى واذا
كانتا جزئيتين لم يجب ذلك التعدي فلا يلزم النتيجة واعلم ان القضايا التي حصلناها بجميع الممكنة العامة
والمطلقة العامة والمطلقة المنعكسة والضرورية والوجودية العامة والوجودية المنعكسة والممكنة الخاصة
فاذا جعلنا كل واحدة منها صغرى وضممنا اليها الكبرى حصل في كل شكل تسعة واربعون نوعا
من الاختلاطات فليكن هذا محصورا عندك فانه عظيم النفع الشكل الاول اقول هذا الشكل اذا
كان صغراه موجبة وكبراه كلية انتج واذا فقد الشرطان او احدهما فانه لا ينتج اما بيان انه عند حصول
الشرطين ينتج فلما ذكره في الكتاب وهو ان الصغرى اذا كانت موجبة دخل الاصغر في الاوسط اما
كله ان كانت الصغرى كلية او بعضه ان كانت جزئية ثم اذا حكم على كل الاوسط بحكم سلبا كان او
ايجابا كان ذلك الحكم واصلا الى ما تحت الاوسط فلا جرم كان منتجا واما بيان انه لا يجب الانتاج

عند اختلال احد الشرطين فلانه ان كانت الصغرى سالبة حتى كان الاصغر مباينا للاوسط امكن ان لا يكون
الاكبر المقول على الاوسط مقولا ايضا على الاصغر وذلك اذا كان الاصغر والاوسط داخلين تحت الاكبر
مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق ان كل فرس حيوان ويحتمل ايضا ان يكون الاكبر
المقول على الاوسط غير مقول على الاصغر مثل ما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان ناطق والحق
ان لا شيء من الفرس بناطق فظهر ان الصغرى السالبة لا تنتج واما ان الكبرى الجزئية لا تنتج فلان الاوسط لما
كان اعم من الاصغر فاذا حكم على بعضه بالاكبر فيحتمل ان يكون ذلك غير البعض المحكوم به على الاصغر مثل قولنا كل
انسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالحق ههنا هو السلب ويحتمل ان يكون البعض الذي جعل موضوع
الاكبر هو المحمول على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فالحق ههنا هو الايجاب فلما
اختلف حاله عقمه واذا عرفت ذلك فنقول القضايا على ما عرفت اما مخصوصة او مهملة او محصورة فاما المخصوصة
فلا فائدة في تركيب الاقيسة منها والمهملة في قوة الجزئية فالقضايا النافعة في العلوم هي المحصورات وهي
اربعة واذا فرضناها صغريات واضفنا الى كل واحدة منها تلك الاربعة حصل في كل شكل ستة عشر ضربا
لكن الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية لا تنتج فسقط ثمانية والكبرى الجزئية لا تنتج فسقطت
اربعة اخرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الضرب الاول من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة
كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة
كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة
بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
ينتج وهذه الضروب الاربعة حاصلة في القضايا السبعة وهي بينة بنفسها الا في مادة الامكان فانا اذا
قلنا بالامكان كل ج ب لم يكن الجيم مندرجا بالفعل تحت ب فاذا حكمنا على ما هو ب بالامكان لا يلزم
يكن ذلك الحكم متناولا له بالفعل ولكنه يمكن ان يتناول فان الاكبر الممكن للاوسط الممكن للاصغر ممكن بامكان
للاصغر لان امكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا واعلم ان الممكن الخاص والوجودي لما كان
سلبهما منعكسا على الايجاب لاجرم صح ان يكون الصغرى سالبة فيهما قال لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان
الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ان يفهم
منه الامكان العام لعموم انا اذا جعلنا الممكنة صغرى سواء كانت ممكنة عامة او خاصة وجعلنا الكبرى مطلقة
احتمل ذلك وجوها اربعة الاول ان يكون المطلقة مطلقة عامة الثاني ان يكون مطلقة منعكسة الثالث ان يكون

وجودية عامة الرابع ان يكون وجودية منعكسة فيحصل من ضم الممكنة العامة والخاصة الى هذه الاربع ثماني
اختلاطات وتارة يكون الممكنة صغرى وتارة يكون كبرى فيكون مجموع هذه الاختلاطات ستة عشر و
الشيخ ما اشار الا الى اختلاط الممكن بالمطلق العام اذا كان المطلق كبرى لكنا نتكلم اولا في اختلاط الممكن
بالوجودي ثم نتكلم فيما اشار الشيخ اليه فنقول اذا كانت الكبرى وجودية عامة او وجودية منعكسة فالنتيجة
ممكنة خاصة مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالوجود ينتج كل ج ا بالامكان الخاص وبيانه بطريق
نكتة الاول انا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية ونقول انه لا يلزم من هذا الفرض محال والا لكان لا يوجد الممكن
الا عند وجود ذلك المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالممكن محال هذا خلف واذا ثبت ذلك
فنقول النتيجة ممكنة خاصة والا لكان الصادق اما ضرورة الايجاب او ضرورة السلب البعض وذلك
باطل لانا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية وضممناها الى الكبرى الوجودية كانت النتيجة وجودية [illegible]
الضرورة وذلك يبطل ضرورة الايجاب او السلب في البعض اما الكل الثاني لو فرضنا الحق ضرورة السلب
في البعض وهو بالضرورة ليس كل ج ا فلنجعله كبرى ولنضم الى الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا
بالوجود كل ج ب وبالضرورة ليس كل ج ا ينتج من الشكل الثالث على ما ستعلمه بالضرورة ليس كل
ب ا وقد كان حقا ان كل ب ا بالوجود هذا خلف واذا جعلنا السالبة صغرى وضممناها الى الكبرى القياسي
صار هكذا بالضرورة ليس كل ج ا وبالوجود كل ب ا فبالضرورة ليس كل ج ب ينتج من الشكل الثاني
على ما ستعلمه وقد كان كل ج ب بالامكان هذا خلف ولو فرضنا الحق ضرورة الايجاب فلنجعلها كبرى
اولا ولنضم اليها الصغرى الممكنة التي فرضناها وجودية هكذا بالوجود كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا ينتج
من الثالث بالضرورة بعض ب ا وقد كان كله بالوجود هذا خلف ولنجعلها صغرى ايضا ونضم اليها الكبرى
الوجودية هكذا بالضرورة بعض ج ا وبالوجود كل ب ا ينتج بالضرورة ليس كل ج ب وقد كان كله
بالامكان هذا خلف وليس لقائل ان يقول الموجبات لا ينتجان في الثاني لانا نستعمل انا الموجبتين
ههنا في اختلاط الضروري بغيره ينتجان واعلم ان المتقدمين انما احتاجوا في هذه البيانات الى فرض
الممكن موجودا لاعتقادهم ان الممكن اذا اختلط بالضروري في الثالث وكانت الكبرى ضرورية لم تكن
النتيجة ضرورية فلاجل ذلك احتاجوا الى ان فرضوا الممكن موجودا حتى يكون ذلك اختلاطا من المطلق
والضروري المنتج للنتيجة الضرورية لكنا اذا تبينا الى الحق وبينا ان اختلاط الممكن والضروري في
الثالث ينتج الضروري فاذا كانت الكبرى ضرورية امكننا اظهار الخلف المذكور من غير حاجة الى فرض الممكن

موجودا فان قيل بم تنكرون على من يقول النتيجة ليست بالامكان الخاص بل اما بالامكان الاخص او بالاطلاق
الاخص فنقول اما انه لا تجب بالامكان الخاص لانه من الجائز ان يكون الاكبر اعم من الاوسط فلا يجب
حتى يكون ثبوته للاوسط والاصغر ثبوتا وجوديا لا بالامكان الاخص واما انها لا تجب ان يصدق وجودية لانه
يجوز ان يكون الواحد من الاصغر لا يوجد البتة الاوسط من وقت حدوثه الى وقت فساده ويكون الاكبر مساويا
للاوسط لا يوجد في الاصغر الا عند وجوده فلاجل ذلك لا يصير الاصغر موصوفا بالاكبر قط مثاله قولنا كل انسان
يمكن ان يكتب وكل كاتب مماس بقلمه القرطاس فليس يلزم ان يصدق بالاطلاق ان كل كاتب مماس بقلمه الذي
كانت فالحاصل ان احتمال كون الاكبر اعم من الاوسط يمنع من وجوب كون النتيجة ممكنا اخص واحتمال كونه
مساويا للاوسط يمنع من كونها وجودية الطريق الثالث في بيان كون النتيجة ممكنة وهو البيان الكلي الذي ذكره
في هذا الكتاب ان الاصغر على تقدير حصول الاوسط له كان الاكبر ايضا حاصلا وعلى تقدير ان لا يكون حاصلا
وكان ممكن الحصول كان الاكبر ايضا ممكن الحصول فالنتيجة اذن ما يصدق على كل حال وهو الممكن الخاص هذا
اذا كانت الكبرى وجودية سواء كانت عامة او منعكسة اما اذا كانت مطلقة عامة او منعكسة فالنتيجة ممكنة
عامة لان المطلقة ان كانت ضرورية كانت النتيجة ضرورية على ما سيجيء وان كانت وجودية كانت ممكنة خاصة
على ما عرفت واذا احتمل القسمان فالواجب ما يعمهما وهو الامكان العام هذا كله اذا كانت المطلقة الكبرى
اما اذا كانت صغرى وكانت الممكنة كبرى كانت النتيجة ممكنة لان الاصغر داخل بالفعل تحت الاوسط فيكون
الحكم بامكان الاكبر له متعديا الى الاصغر قال فان كان كل ب ا بالضرورة الى الاخر هذا الاختلاط اقول
لما فرغ من بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى الممكنة والكبرى المطلقة شرع في بيان النتيجة الحاصلة من الصغرى
الممكنة مع الكبرى الضرورية والحق ههنا انه ضرورية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة كل ب ا ينتج
بالضرورة كل ج ا وبيانه من وجهين الاول انه لو كذب بالضرورة كل ج ا صدق نقيضه ويلزمه بالامكان
العام ليس بعض ج ا فيحتمل ان يكون الحق بالضرورة ليس بعض ج ا ويحتمل ان يكون الحق بالامكان الخاص
ليس بعض ج ا فان فرضنا الاول وضممنا اليه كبرى القياس هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا وبالضرورة
كل ب ا ينتج بالضرورة بعض ج ليس ب وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان فرضنا الثاني و
ضممنا اليه صغرى القياس هكذا بالامكان كل ج ب وبالامكان ليس بعض ج ا ينتج بالامكان بعض ب ليس ا
وكان كل ب ا بالضرورة هذا خلف الثالث وهو المذكور في الكتاب انا اذا قلنا بالضرورة كل ب ا عنينا به
ان كل ما يوصف بب ولو في لحظة واحدة فانه واجب الاتصاف بالالف في جميع زمان وجوده سواء كانت

الباء

الباء باقية او زائلة فانا اذا قلنا كل متحرك بالضرورة جسم عنينا به ان الذي يتصف بالمتحركية فانه واجب
الاتصاف بالجسمية في جميع زمان وجوده لا ان ذلك الوجوب مختص بزمان حصول المتحركية بل ذلك
حاصل في زمان حصول المتحركية وقبله وبعده واذا عرفت ذلك فنقول انا اذا فرضنا الصغرى الممكنة وجودية
لم يلزم من ذلك محال فحينئذ يصير الجسم موصوفا بالفعل بانه ب وحكمنا بان كل ما يتصف بالباء فانه في كل
زمان وجوده يجب ان يكون موصوفا بالالف يوجب ان يكون الالفية حاصلة في كل زمان وجوده سواء كان
موصوفا بالباء او لم يكن فان الشيء اذا عرف في وقت واحد انه دائما موصوف بوصف علم انه في كل الاوقات
كذلك ولو كانت الالفية لا تدوم للجسم لاقتضى اتصاف الجسم بالباء كذب قولنا كل ما يتصف بالباء فانه
دائما موصوف بالالف مع انا قد فرضناه صادقا فظهر ان النتيجة ضرورية قال لكن الصغرى ان كانت
ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة اللازم موجبة يكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره ولا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل في الكمية والكيفية وعلى الاستثناءات المذكورة اقول لما بين حال الصغرى الممكنة مع الكبرى المطلقة
اولا والضرورية ثانيا اراد ان يبين حكما اخر من احكام صغراه وهو ان صغرى هذا الشكل وان وجب
ان يكون موجبة لكنها اذا كانت ممكنة خاصة او مطلقة خاصة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة
لان المقصود من ايجاب الصغرى اندراجها تحت الاوسط والممكن والوجودي لما كان ايجابهما صادقا مع
سلبهما كان الاندراج حاصلا ثم بعد ذلك ذكر ان النتيجة في هذا الشكل تابعة للكبرى في جميع المواضع
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة تابعة للصغرى فاما قوله
او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فهذا ليس من جملة المستثنيات لان حكم المستثنى
يجب ان يكون مخالفا لحكم المستثنى عنه وهو قد حكم بان النتيجة تابعة للكبرى في الجهة والكيفية فلو كانت هذه الصورة
المستثنى عنها لوجب ان يكون النتيجة فيها مخالفة للكبرى في الجهة والكيفية وليس الامر كذلك فان الكبرى
ههنا موجبة ضرورية والنتيجة ايضا ههنا موجبة ضرورية بل هذا عطف على ما قبل ذلك ونظم الكلام هكذا
لكن الصغرى ان كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ويجيء الصغرى مطلقة
خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول

بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم يعود ذلك
يستأنف فيقول فيكون اذن النتيجة في كليهما وجهتها تالية للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية الاخرى شيء يذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى مطلقة عرفية فان النتيجة ضرورية تابعة للصغرى كما بينته بعد ذلك عن قريب وعلى هذا التقدير يكون
نظم الكلام مستقيما واظن انه كان في الاصل كذلك لكنه وقع فيه تقديم وتاخير لغلط من قبل الناسخ فهذا
ما عندي فيه والحاصل ان النتيجة تابعة للكبرى الا في هذين الموضعين وهو موضع بحث فيشبه ان يكون خارجا
عن هذين يكون جهة النتيجة فيها مخالفة لجهة الكبرى منها ما اذا كانت الصغرى ممكنة عامة والكبرى مطلقة وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة مخالفة لجهة المقدمتين ومنها ان الصغرى المطلقة العامة والكبرى المطلقة المنعكسة
فان النتيجة مطلقة عامة تابعة للصغرى لان الاكبر اذا كان دائما بدوام الاوسط فان كان الاوسط
دائما بدوام وصف الاصغر كان الاكبر لا محالة دائما بدوام وصف الاصغر وان لم يكن الاوسط دائما
بدوام وصف الاصغر جاز ان يكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر بان يكون الاكبر اعم من الاوسط
فيكون دائما له وللاصغر وجاز ان لا يكون واذا احتمل الكل كانت النتيجة ما يعمها وهو الاطلاق العام
ومنها اذا كانت الصغرى وجودية والكبرى مطلقة منعكسة فالنتيجة مطلقة عامة لان الاكبر موجود في كل
زمان الاوسط والاوسط موجود في بعض زمان الاصغر فالاكبر ايضا موجود في ذلك الزمان ويحتمل
ان يكون موجودا في غير ذلك الزمان حتى يكون دائما ويحتمل ان لا يكون فالنتيجة مطلقة عامة فاما اذا كانت
الصغرى وجودية منعكسة والكبرى مطلقة منعكسة كانت النتيجة تابعة للكبرى فان الاكبر دائم بدوام الاوسط
الدائم بدوام وصف الاصغر فيكون الاكبر دائما بدوام وصف الاصغر ويحتمل ان يكون دائما بدوام
وجوده ويحتمل ان لا يكون فالواجب ما يعمهما وهو المطلقة المنعكسة كما قال فاعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة الى آخره اقول الصغرى الضرورية لا تتالف مع الكبرى الوجودية الوقتية
وقد عرفت فيما تقدم ان الذي يدوم بدوام وجود الذات هو الوجودية الوقتية مثاله قولنا بالضرورة
كل فلك متحرك ثم قلنا وكل متحرك فهو متغير لا دائما بل ما دام متحركا فهذه تكون الكبرى ان المتحركية
ما دامت ثابتة كانت المتغيرة ثابتة فعدم دوام المتغيرة في كل المتحركات يدل على عدم دوام المتحركية
لكل المتحركات لان لادوام الملازم يدل على لادوام الملزوم وكما قلنا في الصغرى ان الفلك متحرك
دائما وذلك يناقض المذكور في الكبرى قال صاحب البصائر اما الحكم بان هذا الاختلاط غير منتج فهو

صحيح لكن التعليل بكذب الكبرى لا يستقيم من كل الوجوه فان اللادوام اذا جعلناه جزء المحمول لزم كذب
الكبرى كما ذكره اما اذا جعلناه جزء الموضوع لم يلزم كذب الكبرى فانه من الجائز ان يكون الاوسط اعم
من الاصغر مثلا كالمتحرك فانه اعم من الفلك وهو دائم للفلك غير دائم للعنصر فيصح ان يقول كل فلك متحرك
دائما ثم يقول وكل متحرك دائما فهو متغير وعلى هذا الوجه لا يصير الكبرى كاذبة لكن لا يكون الوسط مكررا
فالصحيح ان يعلل بطلان هذا الاختلاط اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط فاما الاقتصار على
كذب الكبرى فذلك غير جايز والجواب عنه من وجهين ذكرهما اهل التحصيل من المتاخرين الذين انا اذا
اخذنا اللادوام جزءا من الموضوع اختلف الوسط وعند ذلك لا يبقى القياس لان القياس هو الذي يلزم
من تسليم ما فيه من القضايا تسليم المطلوب وعند اختلاف الوسط لا يكون كذلك فلا يكون قياسا ولا
يكون القضايا المذكورة فيه صغرى وكبرى لان الصغرى انما يكون صغرى اذا كانت جزء قياس وكذلك الكبرى
فالشيخ لما حاول بيان كذب الكبرى فلا بد ان يوضعه على وجه يبقى الكبرى كبرى ويبقى القياس قياسا حتى
يمكنه ان يبين كذبه وذلك انما يبقى اذا كان اللادوام جزءا من المحمول الا ترى انه لما حاول التعليل
باختلاف الوسط في كتاب الاوسط جعل ذلك علة لا لكذب الكبرى بل لارتفاع القياس فظهر استقامة
كلامه في الكتابين الثاني وهو ان القضية انما يصير وجودية اذا كان اللادوام جزءا من المحمول اما اذا كان
جزءا من الموضوع لم يكن وجودية بل مطلقة لانا اذا قلنا كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن فيه بيان دوام
المحمول او لا دوامه وقد عرفت ان القضايا انما تختلف لاجل اعتبار كيفية ثبوت المحمولات للموضوعات
فظاهر ان القضية لا يصير وجودية الا اذا جعل اللادوام جزءا من المحمول لكن بعضهم زيف هذا الجواب
بان قال انما نعتبر اللادوام جزءا من الموضوع ومن المحمول معا فيقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط لا
دائما فهو موصوف بالاكبر لا دائما فهذه القضية وجودية من حيث ان محمولها غير دائم بدوام ذات
الموضوع ولا يلزم منه كذب الصغرى لاختلاف الوسط والاعتماد في الجواب على الاول اقول
ثبت ان الصغرى الضرورية لا تتالف مع الوجودية الوقتية لكنها تتالف مع الوجودية العامة و
يكون النتيجة تابعة لها قال بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ
فان نتيجتها تكون ضرورية لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج موجود ب بدوام
أ بالضرورة اقول لما بين ان الصغرى الضرورية لا تتالف مع الوجودية الوقتية بين انها تتالف مع المطلقة
الوقتية وهي التي يدوم محمولها بدوام موضوعها من غير اعتبار شرط اللادوام هكذا كل فلك متحرك وكل متحرك

نحو متغير ما دام متحركا فالمتغيرة دايمة بدوام المتحركية والمتحركية دايمة بدوام ذات الفلك فيلزم ان يكون المتغيرة
دايمة بدوام ذات الفلك لان اللازم للدايم دايم وحكم الشيخ على هذه النتيجة بانها ضرورية يشبه ان يكون
لاعتقاده ان الدايم في الكليات ضروري ولكن ذلك يناقض ما ذكره اولا من ان ذلك خارج عن علم المنطق
فالاولى ان يقال ان هذه النتيجة دايمة الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل الى قوله ولكن
نحن غير ذلك اقول هذا الشكل لا ينتج الا اذا اختلفت مقدمتاه في الكيفية فالموجبتان لا ينتجان لان الشي
الواحد قد يكون محمولا بالايجاب على شيئين متباينين مثل الحيوان المحمول على الانسان والفرس وعلى شيئين متوافقين
مثل الحيوان المحمول على الانسان والناطق والنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب وكذلك السالبتان
فان الشي الواحد قد يكون مسلوبا عن شيئين متباينين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والفرس وعن شيئين
متوافقين مثل الحجر المسلوب عن الانسان والناطق فالنتيجة في الاول سلب وفي الثاني ايجاب فظهر انه
لابد من اختلاف مقدمتي هذا الشكل بالسلب والايجاب وحاصله راجع الى ان الاوسط لما كان حاصلا
لاحد الطرفين وغير حاصل للطرف الاخر وجب تباين الطرفين اذ لو لم يتباينا لاستحال اتصاف احدهما
بما لم يتصف به الاخر واذا عرفت ذلك ظهر عندك انه لا ينعقد القياس في هذا الشكل عن الممكنتين
العامتين والخاصتين والمطلقتين العامتين والمركب من الخاصتين والعامتين لان خلط بعض هذه مع بعض لان السلب
والايجاب لا يجب دوامهما في هذه المواد واذا لم يجب ذلك لم يحصل التعاند فلا يحصل بينهما التعاند
بين الاكبر والاصغر والسر فيه انه متى كان السلب والايجاب غير متنافيين كما في هذه المواضع لم يكن القياس
منتجا وان كان ذلك حاصلا في الظاهر واما اذا كان التنافي حاصلا في الحقيقة وان لم يكن ظاهرا في اللفظ
كان منتجا مثل اختلاط الضرورية بغيره اذا كانا موجبتين على ما سياتي قال ثم في المطلقات العرفية
الى قوله فلا يلزم نتيجة اقول انه حكم اولا انه لا قياس عن المطلقات العامة وعن الممكنات العامة و
ثانيا انه لا قياس عن المطلقات الخاصة والممكنات الخاصة وحجة ذلك ما ذكرناه لكنا نعيدها لتغيير الفاظ
الكتاب فنقول الشي الواحد قد يحمل عليه الشي الواحد تارة بالايجاب وتارة بالسلب مثل ان يقال زيد
ضاحك زيد ليس بضاحك ولا يوجب ذلك سلب الشي عن نفسه بل الشيئان المحمول احدهما على الاخر قد
يحمل على احدهما ما يسلب عن الاخر ولا يلزم من ذلك سلب احدهما عن الاخر مثل ما اذا قلنا هذا الانسان
ضاحك هو الناطق ليس بضاحك ثم لا يجب ان يقول هذا الانسان ليس هذا الناطق فهذا اذا كان الاكثر
والاكبر شيئين جزئيين اما اذا كانا كليين فالامر كذلك ايضا فانه يصح ان يحمل الشي بالايجاب المطلق على

غير

كل ويسلب ذلك بالسلب المطلق ايضا عن تلك الجزئيات مثلا ان يقول كل واحد من الناس ضاحك ولا واحد من
الناس بضاحك ولا يلزم سلب تلك الجزئيات عن انفسها وايضا يصح ان يوجد كليان متلازمان ثم يحمل
على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الاخر مثل ان يقول كل انسان ضاحك ولا شي من الناطق بضاحك ثم
لا يلزم ان يسلب الناطق عن الانسان فظهر ان الجزئي الواحد بل الجزئيات المتوافقات بل جزئيات الكلي الواحد
بل جزئيات الكليين المتوافقين قد يصح ان يحمل على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شي بالايجاب المطلق
ثم بالسلب المطلق ومع ذلك فلا يصح سلب شي من هذه الاقسام الاربعة عن نفسها بل الحق في هذه المواضع
الايجاب وايضا فالجزئيان المتباينان او الكليان المتباينان قد يوجب على احدهما شي بالايجاب المطلق
ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ويكون الحق هناك السلب فلما كان اللازم الحق تارة السلب وتارة
الايجاب علم انها عقيم واقول الحاصل من هذه التطويلات ان الاشتراك في شي من الصفات كما يكون
ذلك للمتماثلات فقد يكون ايضا للمختلفات واذا كان ذلك مشتركا بين المتباينات والمتوافقات
لاجرم لا يمكن الاستدلال بالاشتراك في اللازم سلبا كان او ايجابا على كون تلك الملزومات متوافقة
او متباينة واما الاختلاف في اللازم الواحد فانه لا يكون الا للاشياء المختلفة لاجرم صح الاستدلال
باختلاف اللوازم على تباين الملزومات واما المحمولات الامكانية والوجودية العرفية من قبيل العوارض
واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الموصوفات فان الشي الواحد قد يختلف عوارضه لاجرم كانت
الاقيسة الممكنة والوجودية اختلافها غير منتجة واما الممكنات العامة والمطلقات العامة فلاجل كونهما
محتملة للممكنة والمطلقة الخاصتين لم يكن ايضا منتجا فهذا حاصل التحقيق في هذا الشكل ٥
قال والذي يحتجون به في الاستنتاج الى قوله شرايط النقيض فيها لا يصح اقول الذين يعتقدون
ان المطلقتين ينتجان يستدلون على ذلك اما بالعكس واما بالخلف وكلا الطريقين لا يصح فاذا قلنا
بالاطلاق كل ب ج وبالاطلاق لا شي من ا ج فهم اعتقدوا انه ينتج بالاطلاق لا شي من ب ا وذكروا
في بيانه العكس والخلف اما العكس قالوا نعكس الكبرى السالبة ونضمها الى الصغرى لكنا قد ذكرنا انها
لا تقبل العكس واما الخلف قالوا ان كذب لا شي من ب ا صدق نقيضه وهو بعض ب ا ونضمه الى الكبرى وهي
لا شي من ا ج ينتج من الاول بعض ب ليس ج وهو يناقض الصغرى الحقة اي كل ب ج لكنا قد
ذكرنا ان المطلقتين لا تتناقضان بمجرد الاختلاف في السلب والايجاب فظهر ان هاتين الحجتين غير
متمشيتين في المطلقات قال بل انما ينعقد في هذا الشكل الى قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة

عوارضها

اقول لما فرغ عن اقامة الحجة على عدم انتاج المطلقتين وبين ضعف حجتهم في ذلك بين ان السالبة المطلقة
اذا كانت منعكسة فان القياس المنعقد منها يكون منتجا لكن عند حصول شرطين الاول الاختلاف
في الكيفية وقد برهنا عليه الثاني كلية الكبرى وبرهانه ان الاكبر الذي حمل على بعض الاوسط قد يكون اعم محمول
على الاصغر مثل قولنا كل ثلج ابيض وليس كل انسان ابيض والحق انه لا شيء من الثلج بانسان وقد يكون
محمولا عليه مثل قولنا كل انسان ناطق وليس كل حيوان ناطقا والحق ان كل انسان حيوان فلما اختلفت
علم عقمها اما اذا جعلنا هذه الكبرى الجزئية صغرى مثل ان يقول ليس كل حيوان انسانا ناطقا وكل
انسان ناطق لزم ليس كل حيوان انسانا وهو صادق لان سلب الخاص عن بعض العام صادق فاما على
التقدير الاول يلزم سلب العام عن بعض الخاص وهو كاذب واما قوله والحكم في الجهة للسالبة المنعكسة
فهذا هو مذهب المتقدمين والشيخ رجع عن ذلك في سائر كتبه مثل الشفا والاوسط والنجاة وزعم
ان الضروري اذا اختلط بالمطلق كانت النتيجة ضرورية سواء كانت السالبة مطلقة او لم يكن وبالغ
في ابطال مذهبهم وطول فيه فلا ادري كيف اختار ههنا مذهبهم ولعله غلط وقع من جهة الناسخ
وبالجملة فالحق ما ذهب اليه في سائر كتبه ونحن نذكر ما قيل في هذه المسئلة على الاختصار قال المتقدمون
اذا كان بالوجود لا شيء من ج ب وبالضرورة كل ا ب فالنتيجة بالوجود لا شيء من ج ا لادلة ثلثة
الاول انا نعكس الصغرى السالبة ونجعلها كبرى هكذا كل ا ب بالضرورة وبالوجود لا شيء من ب ج
فبالوجود لا شيء من ا ج فينعكس فبالوجود لا شيء من ج ا الجواب عنه من وجهين الاول ان عكس الوجودية
لا يكون وجودية صرفة كما بينا بل مطلقة محتملة للضرورة الثاني لو سلمنا ذلك لكنا بينا ان الوجودية
المنعكسة لا تأتلف مع الصغرى الضرورية في الشكل الاول ولو جعلنا عكسها مطلقة منعكسة فان الصغرى
الضرورية معها تنتج نتيجة ضرورية وعكس السالبة الضرورية سالبة ضرورية وذلك هو مذهبنا وخلاف
مذهبهم الحجة الثانية قالوا لو كانت النتيجة بالضرورة لا شيء من ج ا لكان عكسها وهو بالضرورة لا
شيء من ا ج حقا فنجعلها كبرى ونجعل عكس كبرى القياس صغرى هكذا بعض ب ا وبالضرورة لا شيء من
ا ج ينتج بالضرورة بعض ب ليس ج وهكذا خلف لان الصغرى الوجودية للقياس الاول كان
هكذا بالوجود لا شيء من ب ج فيكون عكسه ايضا وجوديا وهو لا شيء من ج ب وقد لزم من فرضنا
النتيجة ضرورية قولنا بعض ج بالضرورة ليس ب وهو يناقض الصغرى المأخوذة فاذن النتيجة ليست
ضرورية بل وجودية فالنتيجة تابعة للسالبة المنعكسة الجواب ان الشيخ ذكر جوابا طويلا في الشفا

لا ارتضيه لكن الذي اقول عليه ان الخلف انما يلزم اذا كان عكس الصغرى السالبة الوجودية سالبة وجودية
وقد بينا انه لا يكون كذلك بل عكسها سالبة مطلقة عامة محتملة للضرورة فكيف ينافي السالبة الجزئية الضرورية
الحجة الثالثة تمسكوا بهذا المثال بالوجود لا شيء من الابيض بحيوان وبالضرورة كل انسان حيوان و
النتيجة بالوجود لا شيء من الابيض بانسان الجواب ان الصغرى السالبة كاذبة لان بعض ما يقال له
ابيض هو بالضرورة حيوان اللهم الا ان يقال المراد منه ان الابيض من حيث هو ابيض ليس بحيوان لكن
هذه السالبة لا تنافي تلك الموجبة الضرورية لا يقال المراد منه انه اذا لم يوجد من الحيوانات ما يكون
ابيض فانه يصدق في ذلك الوقت لا شيء من الابيض بحيوان ولكن ان اخذ والصغرى على هذا الوجه لم
يكن الكبرى ضرورية لاحتمال اذ يحتمل ان لا يوجد في بعض الاوقات احد من الناس فحينئذ يكذب قولنا
كل انسان حيوان والشيخ طول في هذا الموضع من الشفا وحاصله ما اوردناه فاما اقامة البرهان
على ان النتيجة لا يكون تابعة للسالبة المنعكسة في هذا الاختلاط فلما نذكره بعد ذلك من ان الاوسط
اذا كان ضروريا لاحدهما وغير ضروري للآخر وجب ان يكون بين الطرفين مباينة ضرورية لاحدهما والا
لكان ضروريا لاحدهما كما يكون ضروريا للآخر فظهر ان العبرة في هذا الشكل ليس بالسالبة المنعكسة قال
فالضرب الاول كل ج ب الى قوله ويكون العبرة في الجهة للكبرى اقول فائدة قوله العبرة في الجهة
للكبرى انما يظهر في المختلطات لا في الاقيسة البسيطة وقد بينا انه ليس الامر كذلك قال الضرب
الثاني لا شيء من ج ب الى قوله فانه لا قياس من جزئيتين اقول اما حكمه في نتايج هذه الضروب انها تابعة
للسالبة في الجهة فقد تقدمت انه ليس كذلك فلا فائدة في اعادة ذلك في كل واحد من الضروب
فلنتكلم الآن في غرض آخر فنقول هذا الشكل ايضا يشتمل على ستة عشر قرينة كالشكل الاول
الا انا لما اشترطنا الكبرى الجزئية سالبة كانت او موجبة فقد سقط منها ثمانية ولما اعتبرنا اختلاف المقدمتين
في الكيف سقطت من الثمانية الباقية اربعة اخرى وبقيت القرائن المنتجة اربعة ولما كانت قرائنها غير بينة
الانتاج احتجنا الى ما نبينها الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة كل ج ب
ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا بيانه من وجوه ثلثة الاول وهو البرهان اللمي ان الباء لما كان حاصلا
لكل الجيم وغير حاصل في شيء من الالف كان بين الجيم والالف مباينة اذ لو لم يتباينا لكان الالف
موصوفا بالباء كما ان الجيم موصوف به الثاني انا اذا عكسنا الكبرى ارتدت القرينة الى ثاني الشكل
الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا فينتج المطلوب الثالث الخلف انه لو كذب لا شيء من ج ا صدق

نقيضه وهو بعض ج آ ولاشي من اب ينتج فبعض ج ليس ب وكان كل ج ب هذا خلف الضرب الثاني
من كليتين والصغرى سالبة هكذا لاشي من ج ب وكل اب فلاشي من ج آ وبيانه بالطرق الثلثة
الا انا نحتاج ههنا الى عكسين فانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ثم نعكس النتيجة الضرب الثالث من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى بعض ج ب ولاشي من اب فبعض ج ليس آ لانه لما كان الباء حاصلا
في بعض الجيم وهو غير حاصل في شي من الالف كان الالف مباينا لذلك البعض من الجيم واما العكس والخلف
فهو ظاهر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ليس كل ج ب وكل اب فليس كل ج الالف
ايضا لما لم يكن حاصلا لبعض ج وهو حاصل لكل الالف كان بين الالف وبين ذلك البعض من الجيم
مباينة واما طريق العكس فههنا غير ممكن لان الصغرى سالبة جزئية لا يقبل العكس والكبرى موجبة كلية
وهي تنعكس جزئية والجزئيات لا ينتجها واما الخلف فهكذا ان كذب ليس كل ج آ صدق نقيضه وهو
كل ج آ وكل اب فكل ج ب وكان حقا انه ليس كل ج ب هذا خلف وفيه طريق آخر يسمى بالافتراض
وهو قياسان احدهما من ذلك الشكل والاخر من الشكل الاول فليفرض من الجيم الذي ليس ب د
فيقول لاشي من د ب ونضم اليها الكبرى وهي كل اب ينتج من هذا الشكل لاشي من د آ
وهو احد القياسين ثم نقول بعض ج د ولاشي من د آ ينتج بعض ج ليس آ وهو المطلوب قوله
الشيخ ههنا ان العبرة في الجهة بالسالبة فقد عرفت ان الامر ليس كذلك قال هذا كله فيما يشمل المطلقات
ممكن الى قوله الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا اقول قد عرفت ان اختلاط الممكن والمطلق تقع
على ستة عشر وجها ثمانية منها لا ينتج فانا الممكن العام والخاص اذا اختلط بالمطلق العام
والوجودي العام مع احتمال ان يجعل الكبرى مطلقة تارة وممكنة اخرى حصلت ثماني اختلاطات
غير منتجة بالبرهان المذكور فاما الممكنات اذا اختلطا بالمطلقة الوقتية والوجودية الوقتية فان
كانت الكبرى سالبة مطلقة كان الاختلاط منتجا فلنذكر ضروبه الضرب الاول كل ج ب بالامكان
العام او الخاص ولاشي من اب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان لاشي من ج آ بالامكان
العام بيانه بالطرق الثلثة اما الاول فلان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط وكل ما اتصف
بالاوسط استحال له اتصافه بالاكبر فامكان اتصافه بالاوسط المنافي للاكبر يوجب امكان خلوه
عن الاكبر وكما انا اذا حكمنا بامكان اتصاف الاصغر الاوسط بحيث يصدق ذلك الامكان سواء
كان ذلك الاتصاف حاصلا او غير حاصل فكذلك يجب الحكم بامكان خلوه عن الاكبر بحيث يصدق ذلك

الامكان سواء كان ذلك الخلو حاصلا او غير حاصل وذلك هو الامكان العام اما بيانه بالعكس فهو انا
اذا عكسنا الكبرى كانت الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة منعكسة في الشكل الاول واما بالخلف فهو انه
ان كذب لاشي من ج آ بالامكان العام صدق بالضرورة بعض ج آ ولاشي من اب بالاطلاق
المنعكس فبالضرورة فبعض ج ليس ب وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف اما اذا جعلنا كبرى
هذا الضرب وجودية منعكسة فربما يظن ان النتيجة ممكنة خاصة لاجل ان الكبرى الوجودية تنعكس وجودية
وذلك ينتج في الشكل الاول ممكنة خاصة والحق انه لا ينتج الا ممكنة عامة لما بينا ان عكس السالبة الوجودية
سالبة مطلقة عامة وهي مع الصغرى الممكنة ينتج ممكنة عامة كما ذكرناه الضرب الثاني لاشي من ج ب
بالامكان العام او الخاص وكل اب بالاطلاق المنعكس ينتج بالامكان العام لاشي من ج آ الكل
يظهر بيانه بالعكس لان الصغرى السالبة الممكنة لا تنعكس والكبرى المطلقة الموجبة تنعكس جزئية فان جعلناها
كبرى كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية في الشكل الاول وان جعلناها صغرى والسالبة كبرى كان ذلك
هو الشكل الرابع بل بيانه بالوجه اللمي ان الاوسط لما كان لازما للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر
كان الاكبر ايضا ممكن الزوال لان لازم الشي اذا كان ممكن الزوال كان ملزومه ايضا كذلك ويمكن ان
يبين بالخلف ايضا كما ذكرناه اما ان جعلنا كبرى هذا الضرب وجودية منعكسة فلم نحكم ذلك الحكم بعينه
هذا الكل اذا جعلنا الكبرى مطلقة لما اذا جعلناها ممكنة لم ينتج اصلا فالضرب الاول بالاطلاق المنعكس
كل ابيض فهو مفرق للبصر وبالامكان العام او الخاص لاشي من الجسم بمفرق للبصر فلا يمكن ان ينتج لاشي
من الابيض بجسم والعالم ينتج لان دوام مفرقية البصر للجسم عند حصول الابيضية له لا ينافي امكان سلب
مفرقية البصر عن الجسم في وقت اخر وبالجملة فهذا النوع من السلب قبل الايجاب لا يكون منافيا فلم يكن
ذلك منتجا فاما ان جعلنا الصغرى فيه وجودية منعكسة فالحكم ذلك ايضا بعينه الضرب الثاني بالاطلاق
المنعكس لاشي من ج ب وبالامكان العام او الخاص كل اب هذا ايضا غير منتج لانا اذا قلنا لاشي
من المتحرك بساكن وبالامكان كل جسم ساكن لا يلزم لاشي من المتحرك بجسم لان المتحرك مع انه جسم
يسلب عن الساكن ما دام متحركا ويكون الساكن ممكن الوجود لكل جسم فلا يلزم من منافاة الساكن
للمتحرك ما دام متحركا وامكان ثبوته للجسم وقوع التنافي بين المتحرك والجسم فاما ان جعلنا الصغرى
وجودية منعكسة فان كانت الكبرى ممكنة عامة فهو عقيم لما ذكرنا وان كانت الكبرى ممكنة خاصة مثل
لاشي من ج ب بالوجود وكل اب بالامكان الخاص قال صاحب المعاير النتيجة موجبة ممكنة

الاصغر

عامية لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى ليرجع الى الاول فينتج لاشى من اج بالامكان الخاص والسالبة
الممكنة الخاصة لا تنعكس الا اذا قلبت الى الايجاب ثم تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامية فاملى ان كانت
الصغرى مطلقة منعكسة ومن لمحتملة للضرورية والوجودية فنقول كذلها ضرورة يكون النتيجة ضرورية لانا نعكس
السالبة فيصير بالضرورة لاشى من ب ج ونضمها الى الكبرى هكذا كل اب بالامكان وبالضرورة لاشى
من ب ج فبالضرورة لاشى من اج فبالضرورة لاشى من ج ا وانما يتقدير كون المطلقة وجودية منعكسة
كانت النتيجة جزئية موجبة ممكنة عامية واذا كانت النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة جزئية موجبة كان عقيما
فالحاصل ان الصغرى ان كانت مطلقة منعكسة كان القياس عقيما وان كانت وجودية منعكسة لم يكن
عقيما واعلم ان ذلك بناء على ان الصغرى السالبة الوجودية تنعكس وجودية صرفة حتى لا يجاب بان النتيجة
الحاصلة منه ممكنة خاصة فحينئذ ينقلب ممكنة جزئية عامة ولكن قد بينا ان عكس الوجودي مطلق فبطل هذا
الفرق بل الحق ان هذا الاختلاط غير منتج للعلة التى ذكرناها فى ساير الاختلاطات فالحاصل فى هذه
اختلاط الممكن والمطلق ان الكبرى اذا كانت سالبة مطلقة كان منتجا يمكن بيانه بالطرق المذكورة وان
كانت الكبرى موجبة مطلقة كان منتجا لكن لا يتبين بالعكس بل بالخلف واما ان كانت الكبرى ممكنة
فانه لا ينتج اصلا فقول الشيخ ان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور رجع بالعكس الى الشكل
الاول او بالخلف فانتج لكن النتيجة التى تحصل فى الشكل الاول منه اما ان الكبرى ان كانت مطلقة بلا
منعكسة رجع عند العكس الى الشكل الاول وكانت النتيجة ممكنة عامية وان كانت السالبة المنعكسة
وجودية كان عكسها اى المشهور وجوديا والنتيجة ممكنة خاصة ومع التحقيق كان عكسها مطلق منعكسا وكانت
النتيجة ممكنة عامية وقوله وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك ولم يكن فيها سالبة قط ما بينا ان
من ذلك ما يكون منتجا وقوله الحق تفصيل الكلام الى هنا وهو ان يكون المقدمتان تختلفان بالوجود
الذى لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه فى وقت من اوقات كون الشى ء فيكون فيه وجوب او لا
يكون والاخر فى كون ما هو ج دايما ما دام موصوفا بذلك يريد به ان احدى المقدمتين اذا كانت مطلقة
مطلقة منعكسة او وجودية منعكسة كان الاوسط للمحالة دايما بدوام وصف الموضوع والمقدمة الاخرى
اذا كانت ممكنة خالية عن الضرورة المطلقة والمقيدة اذ كانت وجودية من جنس ما لا ينعكس اى
التى يكون المحمول فى بعض اوقات وصف الموضوع فحينئذ يكون الاوسط بالنسبة الى احد الطرفين
دايما بدوام الوصف الذى جعل هو موضوعا وبالنسبة الى الطرف الاخر يكون خاليا عنه فذلك يوجب

كونهما

تباين الطرفين اذ لو لم يكن متباينا لكانت تلك الضرورة المقيدة حاصلة للطرفين ولكنا قد بينا ان هذه
المباينة انما يلزم اذا كانت المطلقة كبرى اما اذا كانت صغرى فلا يلزم ذلك قال ويجب ان تتفق على
هذا خلط الضرورى بغيره اذا كان على هذه الصورة اقول اذا كان احدى المقدمتين ضرورية والاخرى
وجودية او ممكنة كانت النتيجة ضرورية بمثل العلة التى ذكرناها الان لان الاوسط بالنسبة الى الطرف الاخر
ضرورى وبالنسبة الى الطرف الاخر غير ضرورى فالضرورة ثابتة فى احد الطرفين دون الاخر وذلك يوجب
تباين الطرفين واستحالة الاتصال فيما فى ثبوت الضرورة وعدمها قال ويجب ان تعلم ان فى هذا الشكل
زيادة قياسات الى اخر الباب اقول الموقتان والمنتشرتان اذا كانت احداهما ضرورية والاخرى
ليست ضرورية ينتجان نتيجة ضرورية فان ب اذا كان ثبوته للجيم لعلة مويض جيما غير ضرورى وثبوته للالف
او ما يعرض للالف ضرورى وجب ان يكون بين الجيم والالف تباين ضرورى لا يدخل احدهما فى الاول
ولا يكون ذلك الدخول ممكنا واعلم ان هاتين المقدمتين وان كانتا غير مختلفتين فى الكيفية ظاهرا لكن
الاختلاف حاصل فى التحقيق لان ضرورة ثبوت ذلك المحمول حاصل لاحد الطرفين بالضرورة وسلبه عن
الطرف الاخر بالضرورة فانا يمكننا ان نقول بالضرورة كل ا ضرورى له ب وبالضرورة لاشى من
ج ضرورى له ب فينتج فبالضرورة لاشى من ج ا فالحاصل ان امثال هذا عند التحقيق قياس مركب من
قضيتين ضروريتين مختلفتين فى السلب والايجاب ولولا ذلك لم يكن القياس منعقدا فى هذا الشكل
الشكل الثالث الشرطى كون فرائنه منتجة ان يكون الصغرى موجبة او فى حكمها كما علمت وفيها كلية
ايهما كان اقول العلة فى هذا الشكل موضوع للاكبر والاصغر وكل محمولين يجتمعان فى شى واحد فقد التقيا
فى ذلك الشى وذلك يقتضى حمل احدهما على الاخر ولكن لا يجب ان يكون ذلك الحمل كليا اذ من الجايز ان يكون
المحمول اعم من الموضوع فالبعض الحاصل منه فى ذلك الموضوع وان صار ملاقيا للمحمول الثانى الا ان البعض
الاخر لا يكون ملاقيا له بل مباينا عنه فلهذا لم يكن نتيجة هذا الشكل الا جزئية وانما يجب ان يكون احدى
المقدمتين كلية اذ لو كانتا جزئيتين لكان من المحتمل ان يكون البعض الذى فيه الاصغر مغايرا
للبعض الذى فيه الاكبر فلا يحصل الالتقاء بينهما واما ايجاب الصغرى فلان الاصغر المسلوب عن الاوسط
يحتمل ان يكون خارجا عن الاكبر مباينا له مثل قولنا لاشى من البياض بسواد وكل بياض لون فالبعض
والحق هنا السلب ويحتمل ان يكون داخلا فيه مثل ما اذا قلنا فى الكبرى وكل بياض لون والحق هنا الايجاب
فاما اذا جعلناه السالبة كبرى كان اللازم سلبا الخاص عن بعض العام وذلك غير منكر واعلم ان فى

المختلط

هذا الشكل ايضا ستة عشر فاذا القينا الصغرى السالبة كلية كانت او جزئية سقط منها ثمانية واذا
شرطنا كلية احدى المقدمتين سقط ضربان فقد بقيت المنتجة ستة ثم منها ما يكون كبراها كلية ومنها ما يكون
جزئية موجبة ومنها ما يكون جزئية سالبة فالذي يكون كبراه كلية يرتد بعكس الصغرى الى الاول والذي كبراه
جزئية لا يرتد بعكس واحد الى الاول لانا لو عكسنا صغراه كانت جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل يجب ان يعكس الكبرى
ويجعلها صغرى ثم يعكس النتيجة قال واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة وهي التي تتبع في الشكل الاول فيها على
قياس ما اوردناه انما هو الكبرى الى آخر الفصل اقول جهة النتيجة في هذا الشكل مثل جهتها في الشكل الاول
فيهما على قياس فحيث كانت النتيجة هناك تابعة للكبرى كانت ههنا ايضا كذلك وحيث كانت ثمة تابعة للصغرى
كانت ههنا ايضا كذلك لان هذا الشكل يرتد الى الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية وان كانت
جزئية فتبين بطريق الافتراض ان النتيجة تابعة للكبرى والاولى ان نعد القرائن ونصحح ما ادعينا في كل واحد منها
الضرب الاول كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا والجهة ما يكون حاصلا في الاول لانا اذا عكسنا الصغرى
صارت هكذا بعض ب ج وينتج المطلوب ويتبين ايضا بالخلف وبطريق الافتراض وهو ان الالف والباء لما
اجتمعا في الجيم حصل بينهما التقاء فيه ثم يحتمل ان يكون لهما في غير الجيم التقاء ويحتمل ان لا يكون فالذي لا التقاء الا في
ما حصل ما يتبين فبعض ب ا الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة الضرب الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى فهذه الضروب الاربعة يرتد
الى الاول بعكس الصغرى لا ايام جهة النتيجة هي التي حصلت في الاول الضرب الخامس من موجبتين والكبرى
جزئية مثاله بالامكان كل ج ب وبالضرورة بعض ج ا بالضرورة فلو عكسنا صغراه صارت جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل يعكس كبراه ثم يعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب وينعكس فبعض ب ا واما
بيان الجهة فبالافتراض ليوضع البعض الذي هو بالضرورة كل ا د فيقول بالضرورة د ا ثم نقول كل د ج وكل ج
ب بالامكان فكل د ب بالامكان ثم نقول كل د ب بالامكان وكل د ا بالضرورة ينتج بعض ب ا بالضرورة فظهر
ان جهة النتيجة في هذا الشكل مثل ما يكون في الشكل الاول لكنها يتبين في بعض العكس بالعكس وفي بعضه
بالافتراض وقد اعتقد قوم ان جهة النتيجة في ذي العكسين مثل جهة الصغرى لانا نحتاج الى ان نعكس الصغرى
ونجعلها كبرى فاذا عكسنا تلك النتيجة تبعت تلك الجهة بعد العكس ونحن قد بينا ان العكس لا يحفظ الجهة فيبطل
ظنهم الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى بالامكان كل ج ب وبالضرورة ليس كل
ج ا فبالضرورة ليس كل ا ب وهذا لا يمكن بيانه بالعكس لان الكبرى الجزئية لا ينعكس والصغرى ينعكس جزئية ولا

هكذا

العكسين

قياس عن جزئيتين وانما يمكن بيان النتيجة اما بالخلف وهو مشهور واما بالافتراض وهو ايضا يبين الجهة فلنفرض
الجيم الذي ليس بالالف ملاقيا من دال ثم نقول كل د ج وكل ج ب فكل د ب ثم نقول كل د ب وبالضرورة
لا شيء من د ا ينتج فبالضرورة ليس كل ب ا ويمكن ان يبين بالطريق الذي ذكرناه انه اذا كان بالامكان كل
ج ب فالباء الذي يكون في الجيم الذي يستحيل اتصافه بالالف يجب ان يستحيل اتصافه بالالف فبالضرورة
ليس بعض ب ا وهو المطلوب فظهر ان النتيجة ههنا تابعة للكبرى الا في مواضع الاستثناء في الشكل الاول فانه
هنا يكون كذلك وبالترتيب قال الشيخ النهج الثاني في القياسات الشرطية وفي توابع القياس الشرطية
الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها [illegible]
ذلك في كتاب الشفاء وغيره فنقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك
في تال او مقدم وتفترق في تال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع او
محمول والاحكام تلك الاحكام وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد
اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حملية مثل قولك
هذا المعنى ولكن آ اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه فكل
آ هو ه واستخراج الاحكام ايضا في هذا مما سلف سهل وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون
من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية يشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة
متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف عن التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله
انه ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه ينتج انه ان كان ا ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر الاقسام من
عندك وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين تشترك احدهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ويكون
نتيجة هذا القياس ولا تتميز القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات اقول ان الاقترانات
الحاصلة من الشرطيات كثيرة واستقصاء القول فيها يستدعي كتابا مفردا والشيخ اقتصر ههنا على ما هو الاقرب
الى الفهم فيما اورده الاقترانات الكائنة من المتصلات ولا بد من اشتراكها في جزء تام ان يكون الاوسط
تاليا في الاول مقدما في الثاني وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما جميعا وهو الشكل الثاني واما ان
يكون مقدما فيهما جميعا وهو الشكل الثالث فالشرائط المعتبرة في كل شكل من هذه هي الشرائط المعتبرة
في الحمليات ولنكن في الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو اكمل قياسات هذا الباب شكل وهو انه اذا
قلنا كلما كان الاثنان فردا فالاثنان عدد وكلما كان الاثنان عددا فالاثنان زوج فالمقدمتان صادقتان

والنتيجة كلما كان الاثنان فردا فالاثنان زوج وهي كاذبة والجواب ان الاصول كاذبة في نفسها وصادقة بحسب الالزام
وكذلك النتيجة وان كانت كاذبة في نفسها لكنها صادقة بحسب الالزام ويجب ان يعلم ان هذه الاقيسة انما تفيد اذا
كانت المتصلة لزومية فاما اذا كانت اتفاقية فلا فائدة فيها ومما ذكر من الاقترانيات ما يحصل من اختلاط
المنفصل والحملي وذلك على قسمين الاول ان يكون الحملي صغرى والقريب فيه من الطبع ما كان منها على منهاج
الشكل الاول وهو ان يكون الحملية موجبة ومحمولها يكون موضوعا لاجزاء الانفصال ويكون المنفصلة كلية حقيقية
ومثاله المذكور في الكتاب الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد وقد يعقد القياس هنا على هيئة الشكل
الثالث لكنه يكون بعيدا عن الطبع فاما على هيئة الشكل الثاني فلا ينعقد اصلا واما اذا كانت المنفصلة صغرى
فالقريب منه من الطبع ما يكون على هيئة الشكل الاول ويكون الاقتران مع الحمليات بعدد اجزاء الانفصال
ويكون مشتركة في محمول واحد ويكون اجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع والكل على الشركة مع اجزاء الانفصال في
نتيجة حملية ومثاله المذكور في الكتاب كل آ اما ب واما ج واما د وكل ب ه وج ه ود ه فكل
آ ه ثم هو ذكر بعد ذلك اختلاط الحملي والمتصل وذلك ما يكون المتصل صغرى والحملية كبرى ويكون الحملية
مشاركة لتالي المتصلة لكونه اقرب هذه القياسات الى الطبع ولاجل ان تحليل قياس الخلف الى هذا النوع
واشت فعلا نه ينعقد فيه الاشكال الثلثة والشرائط المذكورة هناك معتبرة ايضا هاهنا ويكون النتيجة
متصلة مقدمها مقدم الشرطية وتاليها نتيجة التاليف من تاليها المقترن بالحملية وقد علمت ان المتصلة
قد يكون مركبة من متصلتين مثل قولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت
الشمس غاربة فالليل موجود ثم اذا ضممنا الى ذلك متصلة من حمليتين يشارك تالي تاليها مثل وكلما
كان الليل موجودا فالاعشى يبصر لهذا مقدار ما اورده في هذا الكتاب من الشرطيات اشارة
الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقدمات اشياء يسقط القياس على صورة مخالفة للقياس
مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعلم
بالقياس عنه وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط اي وقد ذكر في بعضه التفسير انما افرد قياس
المساواة بالذكر لاشتماله على عدة من المباحث الاول انه اذا كان ج مساويا لب وب مساويا لا
فالناس يظنون انه يلزم منه ان ج مساو لا وليس كذلك بل اللازم منه ان ج مساو لمساوي ا ثم
يضم الى هذه النتيجة مقدمة اخرى وهي ان مساوي المساوي مساو حتى يلزم منه ان ج مساو لا الثاني
ان الاوسط فيه غير متكرر بل المتكرر بعضه الثالث ان موضوع النتيجة يكون موضوعا للصغرى ومحمولا في

المقترن

وبقي

٧٧

محمولا في الكبرى وقد تبين ان محمول نتيجة القياس الاول من هذا الباب ليس بجزء لمحمول الكبرى بل الكل محمول
الكبرى مع بعض الاوسط الرابع انه لا يطرد في ساير المواد فانا اذا قلنا ج مخالف لب وب مخالف لد
لا يلزم ان يكون ج مخالف لد لا يلزم ان يكون ج ج فان مخالف المخالف ربما يكون مماثلا الخامس في استعماله
في هذه المادة ايضا نوع اشكال لانه اذا كان ج مساويا لب وب ايضا مساو لد فيكون ج مساويا
لمساوي د ومساوي المساوي مساو وهذا خلف لان الدعوى بعد المصادرة ولما كان هذا النوع من
القياس مشتملا على هذه المباحث لا جرم افرده بالذكر اشارة الى القياسات الاستثنائية القياسات
الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس
طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول
ولكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست طالعة ولا ينتج غير ذلك او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين
ما يتفق فيها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما
بقي او يستثنى نقيض ما يتفق فيها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد او اما
ناقص حتى يستوفي الاستثنائيات فيستثنى قسم واحد او يوضع منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط
فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل ان يقول اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق مثل قولهم
اما ان لا يكون حيوانا او اما ان لا يكون هذا نباتا لكنه حيوان وليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان
واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم
يسمونه الغير التام الانفصال لو انفصالا فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي
فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان وشجر
التفسير الاستثنائي يؤلف من مقدمتين احداهما لا محالة شرطية والثانية يجوز ان يكون حملية او
شرطية لكنها بالجملة وضع احد اجزاء الشرطية او نقيضها ويلزم من ذلك وضع الجزء الثاني او رفعه فان كان
جزء الشرطي شرطيا فهي شرطية وان كان حمليا فهي حملية قال والاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة
الى آخره اقول الاستثنائي اما ان يكون متصلا او منفصلا فان كانت متصلة فاستثناء عين المقدم
ينتج عين التالي لانه متى وجد الملزوم وجد اللازم واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لان عدم
اللازم دليل على عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم فلا ينتج اذ من المحتمل ان يكون التالي اعم من المقدم
ولا يلزم من عدم الخاص عدم العام وكذلك استثناء عين التالي لا ينتج اذ لا يلزم من وجود العام وجود الخاص

ساته

اما ان كانت الشرطية منفصلة فاما ان يكون حقيقية او لا يكون فان كانت حقيقية فاما ان يكون ذات جزئين او
اكثر فان كانت ذات جزئين فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين
الاخر فيكون هناك نتائج اربعة واما ان كانت ذات ثلثة اجزاء او اكثر مثل ان يقول العدد اما زائد واما ناقص
واما مساو فاذا استثنيت عين احدها ينتج نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاول ان لا يكون
النتيجة واحدة بل تجيء في مثل ما اذا قلنا هو مساو ينتج فليس بزائد ولا بناقص والثاني ان ينتج نقيض
المنفصلة التي تتم من الباقيين مثل انه فليس اما زائدا واما ناقصا واما ان كانت المنفصلة غير حقيقية
فان كانت مانعة الجمع كان استثناء عين ايهما كان منتجا نقيض الاخر لانهما وضعتا بحيث يمتنع اجتماعهما فامكن
الاستدلال بثبوت احدهما على انتفاء الاخر واما استثناء نقيض احدهما فلا يكون منتجا عين الاخر لانهما
وضعتا بحيث يجوز خلو المحل عنهما فلا يلزم من ارتفاع احدهما وجود الاخر واما ان كانت مانعة من الخلو فاستثناء
نقيض احدهما ينتج عين الاخر لانهما وضعتا بحيث يستحيل خلو المحل عنهما فامكن الاستدلال بارتفاع احدهما
على ثبوت الاخر والا كان المحل خاليا عنهما وذلك محال واما استثناء عين احدهما فلا يكون منتجا لانهما وضعتا بحيث
يجوز ان يجتمعا ويجوز ان لا يجتمعا فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر او انتفاؤه واشار الى
قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثلا ان لم يكن
قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة صادقة لا شك فيها او
بينة بقياس ينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ويستثنى
نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس كل
ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق واما القياس المستقيم الذي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو بحث اخر بالاحتياط الى ما يعتقد بين التالي وبين الحلية ولسنا نحتاج اليه الان ومعاد
اخذ نقيض المقدم النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال
على حالة التغير قياس الخلف حاصله راجع الى الاستدلال بامتناع اللازم احد النقيضين على
امتناع ذلك النقيض وبامتناع ذلك النقيض على حصول النقيض الاخر وتركيبه انما يتم من قياسين
احدهما اقتراني والثاني استثنائي اما الاقتراني فلانك المطلوب انه ليس كل ج ب فنقول ان لم يكن
قولنا ليس كل ج ب صادقا كان نقيضه وهو كل ج ب صادق ونضيف مقدمة اخرى معلومة الصدق
وهو كل ب ا ينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا والقياس الاستثنائي تم

بان يستثنى نقيض تالي هذه الشرطية فينتج نقيض المقدم وهو ان السالبة الجزئية التي فرضناها كاذبة ليست
كاذبة وقد ذكر بعضهم شكا ضعيفا على هذا القياس ولولا اعتناء اكثر اهل العصر في قوته والا كان اولى
قال الخلف يفيد نتائج مختلفة فيكون باطلا بيانه انا اذا بينا ان عكس السالبة الوقتية عرفنا بالخلف امكننا ان
نبين بالخلف ايضا ان ذلك العكس مطلق مثل انه اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا شيء من ب
ج على الاطلاق والا فبعض ب ج دائما فهو جد شيء هو ب وج فيكون ذلك الجسم ب وكان ذلك باطلا هذا
خلف وامكننا ان نبين بالخلف انه ممكن عام اذ لو كذب لا شيء من ب ج بالامكان العام صدق
نقيضه وهو بعض ب ج بالضرورة فبعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف ومعلوم ان القضية
الواحدة لها عكس واحد فلما ساعد الخلف على العكوس الكثيرة كان باطلا وليس لقائل ان يقول انما
ساعد الخلف على الاطلاق والامكان العامين لان الوقتية داخلة فيهما لانا نقول الخلف كما ساعد
عليهما ساعد على قضية اخرى لا يكون الوقتية داخلة فيها وهكذا اذا كان لا شيء من ج ب ما دام ج فلا
شيء من ب ج في بعض اوقات كونه ب فان لم يصدق ذلك صدق نقيضه وهو بعض ب ج في ذلك
الوقت المعين فيكون ذلك الجسم ب وذلك الباء ج وكان حقا انه لا شيء من ج ب هذا خلف فظهر
بطلان قياس الخلف والجواب انا بينا ان الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم النقيض على
امتناعه وبامتناعه على صحة النقيض الاخر وذلك مما يستحيل توجيه الطعن عليه ولكن يجب تقديم مقدمة على
حل هذا الشك وهي ان كل ما ينتج نتيجة فانه بالنسبة الى ما هو اعم من تلك النتيجة يجب ان يكون مساعدا وبالنسبة
الى ما هو اخص منها يحتمل ان يكون مساعدا وبالنسبة الى ما ينافيها يجب ان لا يكون مساعدا ومعلوم ان
القضية الوقتية اخص من المطلقة العامة والممكنة العامة فالخلف يكون مساعدا عليهما بل الضرب الاول
من الشكل الاول اذا ساعدت على ان السواد لون فيجب ان يساعد على انه من مقولة الكيف وبالجملة
فالمساعد على الخاص لو كان منافيا للعام والمنافي للعام مناف للخاص فالموجب للخاص مناف له
هذا خلف فان قلت هب ان المساعد على انتاج الخاص مساعد على انتاج العام لكن القياس الواحد بصورة
واحدة في مادة واحدة لا ينتج اكثر من نتيجة واحدة والخلف هنا افاد انتاج الكثيرة فاجاب ان
قياس الخلف بصورة واحدة لكنه متى استعمل في مادة واحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة فانك حين ما استدللت
بامتناع لازم نقيض الوقتية على امتناع نقيضها وبامتناع نقيضها على صدقها لم يلزم من استعمال الخلف
في هذا الموضع الا صدق الوقتية ثم لو استعملت صورة الخلف في مادة الامكان فاستدللت بامتناع نقيضه

لزم

علم انه يلزم عند ذلك صدق الامكان فصورة الخلف في المادة الواحدة لم ينتج الا نتيجة واحدة فاما في المواد
فينتج نتائج مختلفة لكن لا ينتج الخاص بل يجب ان يكون مساعدا على انتاج العام كما بيناه وكذلك اذا انتج
انتاجا بالقياس المستقيم مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان الانسان كاتب فلا بد وان يكون مساعدا
على انه متحرك بالارادة ولكن لا من ذلك القياس الاول بل بقياس اخر في ذلك الشكل واما ما ينتج العام فيحتمل
ان يكون مساعدا على انتاج الخاص ويحتمل ان لا يكون فانا اذا اوقعنا بقياس مستقيم او خلفي وجود شيء مطلوب
معلوما ثم بقي الشك في الوصف الذي هو اخص منه مثل جوهر وامكانه فلا بد من قياس اخر في بيان انه
ممكن او واجب وبعد ذلك يبقى الشك في كونه جوهرا او عرضا فيحتاج الى قياس او نعم فنافرته جوهرا او لا لكن
الى ان ينتهي الى نوعه الاخص او صنفه واما اذا ابطلنا النقيض وصنف عام صار ثبوت ذلك الوصف
العام معلوما وبقي الشك في ثبوت الوصف الخاص ويحتاج الى استعمال الخلف مرة اخرى في اثبات الوصف
الخاص ثم بعد ذلك في الوصف الاخص بالغا ما بلغ وذلك مما لا يختلف الحال فيه بين المستقيم والخلف فهذا
في الوصف الذي يكون اعم من النتيجة او اخص منها فاما ما يكون معاندا لها فالقياس المنتج لكل شيء منهما
بيانه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول الخلف لا يساعد على ان عكس الموجبة وجب ان يساعد على كون
ذلك العكس ممكنا او مطلقا لكونهما اعم منها واما اذا اخذنا عكس الموجبة وجودية منعكسة وهي اخص
من الوقتية فقد عرفت ان المنتج العام لا يساعد في انتاج الخاص ولكن لا بد من الامتحان حتى انه كما يمكن تصحيحه
بالخلف ومعلوم ان تصحيحه انما يمكن بابطال جميع اجزاء نقيضه مثل ان يعقل عكس السالبة الوقتية
سالبة وجودية منعكسة والاصدق نقيضها ويلزمها اما دوام الايجاب او السلب في بعض اوقات
ثبوت وصف الموضوع ويمكن بطلان الاقسام جميعا ولكن وان امكن ابطال الموجبة الدائمة لكن
لا يمكن ابطال السالبة الدائمة واذا لم يمكن لا جرم لم يجب ان يكون ذلك العكس سالبة وجودية
واما اذا اخذنا عكس السالبة العرفية سالبة منتشرة وهي التي يكون سلب محمولها عن موضوعها في بعض
اوقات وصف الموضوع لا في كل اوقاته فهذا انما في الوقتية التي صححناها بالخلف ولا قام البرهان له
الخلع على تصحيح الوقتية استحال قيامه على تصحيح هذه المنتشرة فان هذه المنتشرة انما يمكن تصحيحها
بالخلف اذا قدرنا على ابطال اجزاء نقيضها وهي اما دوام سلب المحمول بدوام سلب وصف الموضوع او
اما الايجاب دائما كذلك ولكن لا يمكننا ابطال القسم الاول واذا تعذر ابطال جميع اجزاء نقيضها استحال
تصحيحها بالخلف وعلى الجملة فالمشكك ابطل بعض اجزاء النقيض واهمل البعض ثم ظن انه ابطل النقيض

صنف

دليل

ظاهر ثم ظن انه اقام الخلف ولو اهتدى الى ما قلناه لكان يستحي من ايراد هذا الشك وهذا الشك
وان كان ركيكا جدا الا انا ما اوردناه من ايضا حيث يفيد زيادة الوقوف على كيفية استعمال الخلف
قال واما ان القياس المستقيم كيف يرجع الخلف الى اخر الاشارة اقول يجب ان يبين الفرق بين
الخلف والمستقيم ثم يبين انه كيف يرتد الخلف الى المستقيم وبيان الاول من وجوه احدها ان الخلف
ربما يصدق فيه في اول الامر انتاج شيء غير المطلوب في كل الشيء من الكذب على الاطلاق او عند
وبين خصمه ثم اذا بين كذبه عاد وانتج كذب ما هو سببه فانتج صدق نقيض ذلك وكان القياس
يأتي بالمطلوب من ورائه وخلفه وكذلك سمي هذا القياس خلفا وثانيها ان المستقيم انما يوجد فيه المقدمات
الموافقة للمطلوب بالذات وفي الخلف فاحدى المقدمتين كذلك والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان
النتيجة غير متعينة في اول الامر في القياس المستقيم حتى يتم فيلزم واما في الخلف فان النتيجة توضع اولا ويوضع
نقيضها واما بيان ان الخلف كيف يرتد الى المستقيم فعندما نأخذ نقيض النتيجة المحالة ونقرنها بالمقدمة
الصادقة فينتج المطلوب مثاله اذا اردنا ان نبين انه لا شيء من ب ا قلنا ان كذب ذلك صدق نقيضه
وهو بعض ب ا ثم اذا ضممنا اليه مقدمة صادقة وهي كل ا ج ينتج ان كذب لا شيء من ب ا فبعض ب ج
وهي النتيجة الباطلة فاذا اخذنا نقيضها وهي انه لا شيء من ب ج وضممناه الى المقدمة الحقة وهي
ان كل ا ج ينتج المطلوب بالاستقامة وهو انه لا شيء من ب ا فاذا حصل ان الخلف انما يتم بقياسين
الاول من شرطية وحملية صادقة حتى ينتج شرطية فاذا اخذنا نقيض تالي هذه النتيجة الشرطية وضممناه الى
الحملية انتج المطلوب الاول فظهر تحقيق قوله ان ذلك يلاحظ الحال مما يتعقد من التالي والحملية
واما بيان انه كيف ان يرتد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل في الخلف فلا يجب في تفصيل القول
فيه فان ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وبالله التوفيق النهج التاسع في بيان قليل للعلوم البرهانية
اشارة الى اصناف القياسات البرهانية من جهة موادها واقعها المقدمة القياسات البرهانية
مؤلفة من اليقينيات الواجب قبولها ان كانت ضرورية ليستنتج منها الضروري على جوهر صدقها
او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة
والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت
ولا ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة
مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف لتقبلها النفس لما فيها من المحاكاة بل وهي الصدق

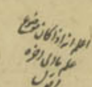
فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والحقيقة الجدلية ممكنة اكثرية
والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها والاندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس اللائق بذلك ولا
ارتضاه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل المشبهة ويشبه كونها فى ذلك المموهة
المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبه بالواجبات ونحو اليقيني لها سمى صاحبها سوفسطائيا وان
كان بالمشاغبة سمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغبة بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم
التفسير كل قياس مؤلف من مقدمات واجبة القبول فهو قياس برهاني فان كانت المقدمات ضرورية كانت
النتيجة كذلك وان كانت ممكنة كانت النتيجة ايضا ممكنة وكل قياس مؤلف من مقدمات مشهورة سواء كانت
تلك المقدمات حقة او باطلة او واجبة او ممكنة او ممتنعة فهو قياس جدلي وكل قياس مؤلف من مقدمات مخيلة
صادقة كانت او كاذبة فهو شعري والشعر انما يحكم بلفظين تلك المقدمات بسبب ما كانتا ومشابهتها فاما
الذين حكموا بان البرهان من الواجبات والجدل من الاكثريات والخطابة من المتساوية والشعر
من الممتنعات فهو قالوا بما لا يشهد به حجة ولا هو ايضا منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس واما الابنية
السوفسطائية فهي التي تستعمل المشبهات فان كانت تلك المشبهات مشبهة بالقضايا الواجبة قبولها
سمي صاحبها سوفسطائيا وهو في مقابلة الحكيم وان كانت مشبهة بالمشهورات سمي صاحبها مشاغبا
مماريا وهو في مقابلة الجدلي اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كان المطالب العلوم
قد يكون عن ضرورية الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما تقول في
حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات وينتج فالمبرهن ينتج الضروري من
الضروري وغير الضروري من غيره خلطا او صرفا فلا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضرورية
او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق حكم اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستوفي كل
باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو انهم قالوا
ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
ولم يريدوا غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها او امكانها او اطلاقاتها ضروري
واذا قيل في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريته ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين
اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت

ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى الآخر في مقدمات العلوم وموضوعاتها
ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض
الذاتية له ويسمى موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ولكل علم مباد ومسائل والمبادي هي الحدود
والمقدمات هي التي يؤلف منها قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن
بالمعلم يصدر بها العلم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيه والحدود مثل الحدود التي
تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا يصدر بها العلم
وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فيسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل
الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني يسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديم تصديرها
لعلم بها واما الواجب قبولها فغني عن تصديرها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات
وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر اول في تقابل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع
علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على سبيل التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان يكون
الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت
الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع
الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا
لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل علم الموسيقى
تحت علم الحساب واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق
على انه كثيرا ما يصح بيانه في العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني وربما كان علم فوق علم وتحت علم و
ينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى
التفسير كما انه قد يطلب ضرورة الحكم كذلك يطلب امكان الحكم ويطلب وجوده الخالي عن الضرورة والمبرهن
ينتج الضروري من الضروري والممكن من الممكن والوجودي من الوجودي اما خلطا على ما فصلنا في المختلطات
او من غير خلط فلا يلتفت اذن قول من يقول المبرهن لا يستعمل الا القضايا الضرورية واما المتقدمون فانهم
ذكروا ذلك لارادة احد امرين الاول ان المبرهن لا ينتج النتيجة الضرورية الا من المواد الضرورية فاما غير
المبرهن فقد يحاول انتاجها من غير الضروري والثاني ان صدق مقدمات البرهان في ضروريتها او امكانها
ذكرناها اطلاقية او اكثرية واجب ضروري واعلم ان الضروري في كتاب البرهان اعم من الضروري في كتاب القياس

التحقيق

لان الضرورة في كتاب القياس عبارة عن دوام المحمول في جميع زمان ذات الموضوع وفي كتاب البرهان عبارة عن
دوام المحمول بدوام وصف الموضوع سواء كان دائما بدوام وجوده اولا يكون واعلم ان الذاتي قد يراد به المقوم
وقد يراد به ما يلحق الشي من جوهر الموضوع فاما بالمعنى الاول فانه يستحيل ان يكون محمولا في النتيجة لان محمول النتيجة
يكون مجهول الثبوت للموضوع والذاتي المقوم يستحيل ان يكون مجهول الثبوت وقد استثنوا عن هذا صورتين
الاول ان لا يعلم ماهية الموضوع بل انما يعلم بعض عوارضه فعند ذلك يجوز ان يكون شي من مقوماته مطلوبا بالبرهان
مثلا اذا طلبنا جوهرية النفس وهي لها من المقومات لكنا لا نعرف من النفس ماهيتها بل انما نعرفها من جهة
بعض العوارض وهو كونها محركا للبدن والجوهرية ذاتية لا لهذا العوارض المعلومة بل للموضوع المجهول في مثل
هذا الموضع يصح ان يكون المقوم مطلوبا الثاني ان لا يكون ثبوته مطلوبا بل يكون المطلوب بلمية ثبوته مثل
ما اذا علمنا ان الانسان جسم لكن لا نعلم اللمية في حمل الجسمية عليه فنجعل الحيوان فيه وسطا وفي هذه الصورة
ايضا يكون محمول النتيجة مقوما لموضوعها واذا عرفت محمول النتيجة يمتنع ان يكون ذاتيا له لموضوعها ظهر عندك ان
المحمول في كلتا المقدمتين محال لا يجوز ان يكون ذاتيا مقوما اذ الاكبر لو كان مقوما للاوسط والاوسط للاصغر
كان الاكبر مقوما للمقوم فيكون مقوما وذلك قد ابطلناه ولكن يجوز ان يكون محمول احدى المقدمتين مقوما اذا
كانت اوكبرى (؟) في تناسب العلوم اعلم ان العلوم البرهانية كلها اجزاؤها الموضوعات والمبادي والمسائل

فالموضوع هو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية مثل المقدار في كونه موضوعا للهندسة والمبادي
فاما تصورات واما تصديقات اما التصورات فهي مثل الحدود والتي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته
وحدود اعراضه والتصديقات اما واجبة القبول ويسمى ذلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي الصدر في العلم وهي التي يسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يتبين في موضع
آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها
به وان كانت غير عربية بذاتها وجب بيانها في علم آخر في نقل البراهين وتناسب العلوم موضوعا لعلوم



اما ان يكون مختلفة بذواتها او متحدة بها والمختلفة الذوات اما ان يكون بينها مداخلة او لا يكون وغير المتداخلة
اما ان يكون داخلة تحت جنس واحد او لا يكون فان لم يكن بحيث متباينة مثل علمي العدد والطبيعي وان
اشتركت بحيث متساوية في الرتبة مثل الهندسة والحساب الداخلين تحت الكم والمتداخلة فاما ان
يكون احد الموضوعين اعم و الآخر اخص واما ان يكون في الموضوعين شي مشترك وشي متباين مثل الطب
والاخلاق والقسم الاول فاما ان يكون الاعم جنسا للاخص او لا يكون وهو مثل الواحد والموجود والذي

عمومه عموم الجنس فاما ان يكون النظر في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا ثم طلب عوارضه الذاتية له
كالمخروطات التي هي نوع من المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الناظر في الاخص نوعا
من العلم الناظر في العلم واما ان يكون النظر في الاخص ليس من جهة امتيازه بفصل مقوم بل من جهة العوارض
التي يتبع ذلك الفصل وذلك اما ان يكون مجرد نسبة اولا يكون فان لم يكن مجرد نسبة بل هو هيئة مستقرة
في الموضوع فاما ان يكون ذاتيا له وهو مثل الطب الذي ينظر في بدن الانسان لا على الاطلاق بل من حيث
يصح ويزول عن الصحة وهو نوع من موضوع العلم الطبيعي واما ان يكون ذلك المميز غريبا مثل النظر في الاكر
المتحركة تحت النظر في المجسمات واما ان يكون المخصص مجرد نسبة فهو مثل المناظر فان موضوعه الخطوط المنسوبة
بالبصر فيجعل ذلك موضوعا وينظر في لواحقها واما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي هو موضوعه
الوجود واما القسم الثاني ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص عارضا لشي من انواع العام
كالنغم في دخولها تحت موضوع العلم الطبيعي فانها من حيث عوارض يعرض لبعض انواع الموضوع العلم
الطبيعي فاذا اخذت من حيث اقتران بها امر غريب منها ومن جنسها وهو العدد وطلب لواحقها من جهة
اقتران ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها فحينئذ يوضع لا يوجب العلم الذي موضوعه من جملته بل تحت
العلم الذي منه العارض مثل وضعنا الموسيقي تحت الحساب واما العلوم المشتركة في موضوع واحد فاما ان
يكون احدهما ينظر فيه مطلقا والآخر مقيدا مثل الطبيعي الناظر في بدن الانسان نظرا مطلقا والطبيب
الناظر فيه نظرا مخصوصا واما ان يكون مختلفين مثل الطبيعي والمنجم الناظرين في جسم الفلك لجهتين مختلفتين
واذا عرفت ذلك فليرجع الى ترتيب الكتاب اذا كان موضوع علم اعم من موضوع سواء كان ذلك
العموم والخصوص حقيقيا مثل النوع والجنس او غير حقيقي مثل مثال ان تقيد النوع مقيد عرضي فيصير
بسبب ذلك خاصا واقسام ذلك ثلثة على ما عرفته فان الاخص يسمى موضوعا تحت الاعم مثال الاول هو
الذي يكون الخاص نوعا للعام علم المجسمات تحت الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم
الاكر وهو الذي يكون التخصيص بسبب قيد مستوي في جوهر الموضوع صنع غير ذاتي له قوله وقد يجتمع الوجهان
في واحد فيكون اولى باسم الوضع يريد به ان موضوع المناظر هو الخطوط المقترنة بالبصر والخطوط موضوع
الهندسة والاقتران بالبصر ايضا عارض مخصص فقد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا لموضوع الهندسة
وكونه مخصصا بقيد عرضي واذا كان احدهما هذين الشيئين مما يجعل العلم تحت غيره فعند اجتماعهما كان ذلك
الدخول اولى قال وربما كان موضوع علم مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع

ذلک العلم فیکون ایضا موضوعا تحته مثل الموسیقی تحت الحساب یرید به ان موضوع الموسیقی هو النغم وموضوع
النغم وهو الصوت خارج من موضوع الحساب وهو الکم المنفصل لکن لما کان الصوت لا یصیر موضوعا
للموسیقی الا عند عوارض مخصوصة من باب الکم المنفصل لاجرم جعل الموسیقی تحت الحساب قال واکثر الاصول
الموضوعة فی العلم الجزئی الموضوع تحت غیره الی قوله فی العلم الجزئی السفلانی اقول لما فرغ عن بیان موضوعات
العلوم شرع فی بیان مبادیها وهی اما ان یکون بینة بذاتها او یکون محتاجة الی البیان ولا یمکن بیانها فی نفس ذلک
العلم لان مبادی العلم هو الذی یبتنی به مسائل ذلک العلم فلو بینناه فی ذلک العلم کنا بیناه بنفسه وذلک محال
بل انما یبتنی فی علم اعلی منه وذلک فی الاکثر لان الاعم اعرف عند العقل وهو قد یتضمن مبادی العلم الاسفل
منه ثم انه اما ان یکون بینا فی نفسه العلم الاسفل او ان احتاج الی تبیینه فی العلم الاعلی وجب
ان لا نبین ما نبینه به اولا والا وقع الدور بل نبین ... اقول قال وربما کان علم فوق
علم الی قوله وهو العلم المسمی فلسفة اولی اقول کما ان الشیء قد یکون عاما بالنسبة الی اخر خاصا
بالنسبة الی ما فوقه الی ان ینتهی الی ما هو اعم الامور ولذلک القول فی موضوعات العلوم واعم الموضوعات
هو الموجود والعلم الباحث عن لواحقه الذاتیة هو الفلسفة الاولی اشارة الی بیان اللم والان
ان الحد الاوسط ان کان هو السبب فی نفس الامر لوجود الحکم وهو نسبة اجزاء النتیجة بعضها الی بعض کان البرهان
برهان لم لانه یعطی السبب التصدیق بالحکم ویعطی السبب لوجود الحکم فهو مطلقا معطی للسبب وان لم یکن کذلک
بل کان سببا للتصدیق فقط واعطی اللمیة فی التصدیق ولم یعط فی الوجود فهو المسمی برهان ان لانه دل
علی انیة الحکم فی نفسه دون لمیته فی نفسه فان کان الاوسط فی برهان ان مع انه لیس بعلة لنسبة حدی
النتیجة هو معلول لنسبة حدی النتیجة لکنه اعرف عندنا سمی دلیلا مثال ذلک قولک ان کان کسوف قمری
موجودا فالارض متوسطة بین الشمس والقمر لکن الکسوف القمری موجود فالارض متوسطة واعلم
ان الاستثنائی کالحد الاوسط وقد بین التوسط بالکسوف الذی هو معلول التوسط والذی هو برهان
لم ان یکون الامر بالعکس فیبین الکسوف بما هو توسط الارض یمکنک ان تقیس قیاسا حملیا من
الشرطیتین بجزء مشترک ویکون الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعریرة عارضة ناخسة حمی غب
والمعلول القشعریرة واعلم انه لا اعتراض لک ان الاوسط علة لوجود الاکبر مطلقا او معلول له مطلقا
ودون ذلک انه علة او معلول لوجود الاکبر فی الاصغر هذا مما یغفلون عنه بل یجب ان یعلم انه کثیرا ما یکون الاوسط
ما یکون معلولا للاکبر لکنه علة لوجود الاکبر فی الاصغر فنقول الحد الاوسط اما ان یکون علة

لوجود الاکبر فی الاصغر واما ان لا یکون علة له فالاول برهان اللم لانه کما اعطی لمیة حمل الاکبر علی الاصغر
فی الذهن اعطی لمیة حمله علیه فی الخارج وان لم یکن کذلک بل اعطی لمیة التصدیق دون لمیة الحکم فهو برهان
الان فان کان الاوسط مع ذلک معلولا للاکبر فذلک یسمی دلیلا مثال الاول هذه الخشبة مستها النار
لکن الشیخ اورد مثال القسم الثانی من القیاس الاستثنائی ان کان کسوف قمری فالارض متوسطة بین
الشمس والقمر لکن هنا کسوف قمری فالارض متوسطة بین الشمس والقمر فهذا استدلالنا بالکسوف علی التوسط
والمستثنی یجری مجری الحد الاوسط لانه هو الذی یستدل به علی المطلوب فاما اذا قلت ان کانت
الارض متوسطة بین الشمس والقمر فالقمر منخسف کان ذلک برهان اللم لانک استدللت بالعلة علی المعلول
والمثال المورد من الجلیات هذا الشخص به حمی غب وکل من به حمی غب فله قشعریرة علیها واما ان
استدللت بالقشعریرة علی کون الحمی غبا کان ذلک برهان الان واعلم انه لیس من شرط کون البرهان برهان
اللم ان یکون الاوسط علة لوجود الاکبر مطلقا بل ان یکون علة لحصول الاکبر فی الاصغر وان لم یکن علة له
مطلقا فانا اذا قلنا کل انسان حیوان وکل حیوان جسم فالبرهان لمی لان الحیوان علة لحصول الجسمیة فی
الانسان وان لم یکن علة مطلقة لحصول الجسمیة قال بل یجب ان یعلم انه کثیرا ما یکون الاوسط معلولا
للاکبر لکنه علة لوجود الاکبر فی الاصغر اقول لما ذکر انه لا یلزم من کون الاوسط علة لوجود الاکبر
فی الاصغر ان یکون علة لوجود الاکبر فی الاصغر ان یکون علة لوجود الاکبر مطلقا اراد ان یزید ذلک تقریرا
وتاکیدا فزعم ان البرهان قد یکون لمیا مع ان الاوسط یکون معلولا للاکبر وذلک عندما یکون الاوسط المعلول
للاکبر علة لحصول الاکبر فی الاصغر فاعلم ان کون الاوسط معلولا للاکبر لا ینافی کونه علة لحصول الاکبر فی الاصغر
فان حصول الاکبر فی الاصغر عارض من عوارض الاکبر ومن الجائز ان یکون معلول الشیء معطی العلیة
بعض اوصافه فان حرکة النار مثلا معلولة لطبیعتها ثم قد یصیر علة لحصول طبیعتها عند الشیء الذی ماسته
ولذلک لجعل الحرکة هذا الاوسط لحصول الاکبر دون نفس طبیعة النار فان نفس طبیعة النار لا یکون علة للاحتراق
بذاتها الا بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حرکتها الیه اشارة الی المطالب من امهات المطالب
مطلب هل الشیء موجود مطلقا او موجود حال کذا والطالب به یطلب احد طرفی النقیض ومنها ما هو
الشیء وقد یطلب به ماهیة ذات الشیء وقد یطلب احد طرفی النقیض به ماهیة مفهوم الاسم المستعمل
ولا بد من تقدیم مطلب ما الشیء علی مطلب هل الشیء اذا لم یکن ما یدل علیه الاسم المستعمل معلوما
للطالب مفهوما وکیف کان فان المطلوب فیه شرح الاسم فاذا صح للشیء وجود صار ذلک بعینه حدا لذاته

او رسما ان كان فيه تجوز ومنها مطلب اى شى هو وهو ايضا مما يعد فى اصول المطالب ويطلب به تمييز الشى عما
عداه ومنها مطلب لم الشى وكانه يسأل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل
فقط او يسأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط وكيف كان يطلب سببه
بل يطلب سببية نفس الامر ولا شك فى ان هذا المطلب بعد هل فى المرتبة بالقوة او بالفعل ومن المطالب
ايضا كيف الشى ومتى الشى وهى مطالب جزئية ليست من الامهات بل يقول عن ان يعد فيها و
يستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع
المطلوب حاله وان لم يفطن لذلك لم يتم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد والتفسير
المطلوب بهل اما وجود الشى واما وجود صفة للشى فالاول يسمى الهل البسيط والثانى الهل المركب ومنها
مطلب ما فتارة يطلب به مفهوم الاسم وتارة يطلب به الماهية والحقيقة وهو عند ما يطلب مفهوم الاسم
مقدم على مطلب الهل لان اللفظ ما لم يفهم معناه لا يمكن السؤال عن ثبوته وعدمه واما عند ما يكون
طلبا للماهية فانه متأخر عن الهل لان الشى ما لم يكن له ثبوت لم يكن له حقيقة وماهية قوله والاوجه
تقديم مطلب ما الشى على مطلب هل الشى اذا لم يكن ما يدل على الاسم المستعمل جزء المطلب مفهوما
معناه انك اذا قلت هل الانسان موجود وصيغة الانسان ها هنا جزء هذا المطلب لانك اضفت اليه
هل حين ما قلت هل الانسان موجود فمتى كان الاسم الموضوع بازاء ما اضيف اليه هل مجهولا كان مطلب
ما متقدما على مطلب هل ومنها مطلب اى شى وهو ايضا مما يعد فى اصول المطالب ويطلب به تمييز الشى
عما عداه ومنها مطلب لم الشى وهو طالب اما لمية التصديق او لمية الوجود على ما فصلناه وهو بعد
مطلب هل واما ساير المطالب مثل كيف واين ومتى فان كان ما عنه السؤال من الكيف والاين والمتى
معلوم الماهية مجهول النسبة الى الموضوع كان مطلب الهل قائما مقامه مثل ان يقول هل زيد اسود
وهل هو طويل وهل هو فى الدار واما ان كان مجهول الماهية كما هو مجهول النسبة لم تقم مطلب الهل
مقام هذه المطالب بل يكون هذه من قبيل الامهات ايضا البحث العاشر فى القياسات
المغالطية اى الغلط قد يقع اما لعيب فى القياس وهو ان يكون الذى قياسا ليس بقياس فى صورته وهو ان
لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون قياسا فى صورته ولكنه ينتج غير المطلوب او قد وضع فيه ما ليس بعلة علة
او لا يكون قياسا بحسب مادته اى انه بحيث اذا اعتبر الواجب فى مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فى على
النحو الذى قيل كان قياسا لكنه غير واجب تسليم مادته او اورد فيه فيرتكب به احوال الاوسط فى المقدمتين واحوال

تارة

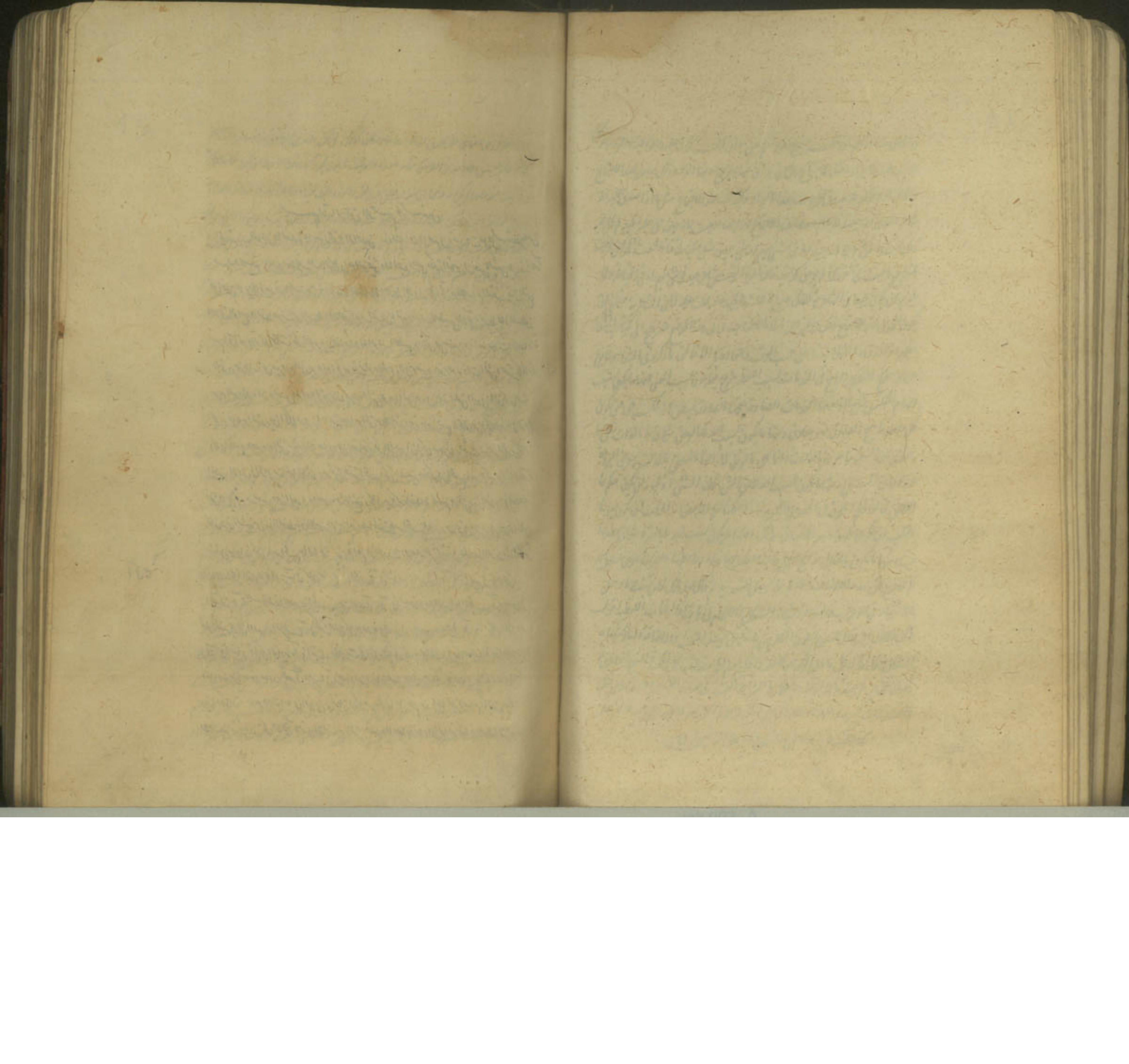
الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا فى صورته وقد عرف الفرق
بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا
كان هذان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكون مختلفة المعانى فاذا ادعى من القياس
صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع غلطا من جهل الجاهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن
المصادرة على المطلوب الاول هذا واما ان لا يقع الغلط فى كون القياس قياسا واجب القبول لكن
بسبب غلط فى المقدمات مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب الاشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها
او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس
فيجعل ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل كاينا لكل واحد ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وربما كان الاشتغال على سبيل تركيب اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه كيف فرق
كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول ان امرؤ القيس كان شاعرا مزدا صح ان امرؤ القيس
كان مزدا وان امرؤ القيس شاعر مزد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد
اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الاشتغال على العكس من هذا العكس وهو انه اذا صح
ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد صح على الاطلاق وكيف ثبت انه شاعر جيد اى فى الشاعرية وهذا
ايضا باب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه بتركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة
للفظ وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات وباخذ لاحق الشى مكان الشى وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل
المذكورة وقد عرفت ذلك فجميع اسباب المغالطات منحصرة فى اشتراك اللفظ مفردا او مركبا فى جوهره
او هيئته وتصريفه وفى تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى فى ايهام العكس واخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات واخذ اللاحق واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته وان سبب ما دخل الاشتباه اللوازم والبناء والاستقراء
الشكل والانجام فى باب المغالطات اللفظية ومن التحقيق لمن المعنى وهو ما لحله اللفظ ثم راعى
اجزاء القياس معانى لا الالفاظ ورتبها بترتيبها ولم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين او يتكرر فى المقدمتين
والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القياس التى عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرضا كالكسب
ما يعتقده على نفسه سعادة ام وراءها فيخلط فهو اهل لان يعبر الحكم ويعلمها وكل ميسر لما خلق له

الصرف

التفسير الغلط اما ان يكون واقعا في صورة القياس او في مادته او فيهما جميعا واما ان لا يكون في شيء
من ذلك غلط ولكنه لا يكون منتجا للمطلوب بل النتيجة اخرى فيظن بحسب الظاهر انها هي النتيجة المطلوبة و
الشيخ بدا بما يكون الغلط من جهة الصورة وهو ان لا يكون على شكل منتج وهذا الكلام يتناول ما لا
يكون على هيئة احد الاشكال الثلثة او ان كان على هيئتها لكنها يكون عقيمة وذكر بعد ذلك ان يكون
قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب وقد وضع فيه ما ليس بعلة علة والاولى ان لا يجعل ذلك من باب
الغلط في صورة القياس فانه ليس في صورة ذلك خلل بل يجب ان يورد في القسم كما فعله ثم ذكر بعد
ذلك ما يكون الخلل في المادة وهو ان يكون بحال متى اصلحت مادته واحلت صورته واذا نسقه على الانحاء
الباطلة المذكورة فيكانت النتيجة لازمة عنه ومثل ذلك يكون قياسا في صورته ولا يكون قياسا حقيقيا
ويعرف الفرق بينهما حيث بينا ان الشرطي القياسي ليس كون مقدماته مسلمة في نفس الامر بل ان
يكون بحال متى سلمت لزمت النتيجة عنها ثم قال ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول
من هذا القبيل اقول هذان الوجهان وان كانا داخلين في باب ما يكون الغلط في مادة القياس
لكن قول الشيخ انهما من هذا القبيل ليس الغرض منه دخولهما في هذا الباب بل الغرض منه ان القياس
المختل المادة كما انه بحال متى سلمت مقدماته لزمت النتيجة فكذلك المصادرة على المطلوب ووضع
ما ليس بعلة علة يكونان كانا مختلفين ولكنهما بحال متى سلمت مقدماتهما على ما فيهما لزمت النتيجة لان
المصادرة على المطلوب انما يكون اذا كان الاختلاط في المطلوب بسبب اسمائه فيجعل ان يترك او يرى انه
مباين وهذا وان كان باطلا لكنه متى سلم عليه لزمت النتيجة وكذلك وضع ما ليس بعلة
علة انما يكون اذا اشتبهت القضية المطلوبة بغيرها فيظن بغير المطلوب انه المطلوب وهذا وان
كان باطلا لكنه متى سلم عليه لزمت النتيجة قال فاذا روعي من القياس صورته الى قوله على المطلوب
الاول اقول يريد به انا اذا احصينا الصورة ولم يلتفت في المادة الى اللفظ والعبارة
استحال وقوع الغلط في من الوجهين المذكورين ثم انه بعد ذلك شرع في انواع الغلط في المقدمات
وحاصل القول ان المقدمات اما ان يكون صادقة او كاذبة فان كانت صادقة فاما ان يكون
عين النتيجة او لا يكون وان لم يكن فاما ان يكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة او لا يكون وان لم
يكن فاما ان يكون معرفتها موقوفة على معرفة النتيجة او لا يكون وان لم يتوقف فاما ان يكون اخفى من النتيجة
او لا يكون فان لم يكن اخفى فاما ان يكون مناسبة للنتيجة او لا يكون فان الخلل في المقدمات اما

لكذبها واما لكونها عين النتيجة او لكونها محتاجة الى النتيجة او لكونها اخفى من النتيجة او لكونها غير مناسبة
لها فاذا لم يوجد شيء من ذلك كانت المقدمات مقدمات صادقة مغايرة للمطلوب متقدمة عليه في
المعرفة مناسبة له فكانت لا محالة منتجة فاما ان يكون الخلل بسبب الكذب في المقدمات فيجب ان
يعلم ان ذلك لالتباسها بالصادقة فان الذهن السليم لا يصدق بالباطل الا لاشتباهه بالحق
وذلك الاشتباه اما ان يكون بسبب المعنى او بسبب اللفظ والذي بسبب اللفظ فاما ان يكون عند
بساطته او بسبب تركيبه والذي بسبب بساطته فاما ان يكون في جوهره او في هيئته والذي يكون
في جوهر اللفظ هو ان يكون اللفظ مشتركا بين المعنيين فالحكم الثابت لاحدهما يحكم به على الاخر
بسبب اشتراك اللفظ والذي بسبب الهيئة فكاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالمختار الذي
صيغة صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة ان المختار له فعل فقوله انه قد يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او تركيبها معناه ما ذكرناه واما اقسام
التركيب فقد ذكر جملة منها في النهج السادس في تعريف القضايا المشتبهة وذكر ههنا منها ما يقع
الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد ومن لفظ كل واحد الى لفظ الجميع والفرق بينهما ظاهر فانه
فانه قد يصدق على الاحاد ما يكذب عن الجميع والتركيب والفرق بينهما ظاهر فانه قد يصدق على
الاحاد وكيف لا وكل واحد محكوم عليه بانه واحد والكل غير محكوم عليه بذلك قال وربما كان الانتقال
الى قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اقول حاصل هذا الكلام انه قد يصدق على
الموضوع الواحد محمولات عند الافراد ويكون كاذبة عند الاجتماع وقد يصدق عند الاجتماع ويكون كاذبة
عند الافراد قال في الشفاء هذه امثلة مشتبهة واما عند التحقيق فليس الامر كذلك اما في الاول فلانا
اذا قلنا امرؤ القيس كان شاعرا فلفظة كان ههنا ماخوذة على انها رابطة والروابط لا دلالة لها فانها
ملاحظة لا يتحقق حالة التوقيف على انها كلمة مستقلة بالمحمولية فان لم يوجد لفظة كان رابطة بل
اخذت دالة على الكون والحصول حتى كانه قال امرؤ القيس حصل ووجد وهو مع ذلك شاعر
كذب ذلك من داوم كما تظهر ان المغالطة فيه بسبب انه احدا صيغة كان تارة رابطة وتارة
كلمة بمعنيين مختلفين وايضا فلانهم زعموا ان المعدوم لا يحمل عليه شيء فاذا قلنا امرؤ القيس كان
شاعرا لم يكن حملا على معنى ان امرء القيس شيء يوصف بانه كان شاعرا بل على ان الخيال الذي
من امرء القيس خيال يمكن ان يقول اليه صفة الشاعرية في الزمان الماضي فهذا التقدير ايضا ممكن

في الحال واما قولهم ان الخمسة زوج وفرد فلم تعن به ان الخمسة محمول عليها الزوجية والفردية فهو
كاذب عند الانفراد وعند الاجتماع بل عني به ان فيها الزوج وفيها الفرد وذلك صادق عند الاجتماع
والانفراد وقولهم قد يصدق المحمولات عند الانفراد ويكذب عند الاجتماع مثل ما اذا صدق على انه
شاعر وصدق انه جيد فانه لا يلزم صدقهما عند الاجتماع فهو ايضا ضعيف لانه حين حمل عليه الجيد لم يحمل عليه
ذلك كيف اتفق بل على انه جيد اما في شيء مبهم او في شيء معين مثل الخياطة فاذا جمعت المحمولين وجعلت
عند الجمع ما عينت في التفريق لم يؤمن كذب فان امرؤ القيس شاعر جيد في شيء مبهم او في الخياطة ولا
يلزم ان يكون جيدا في الشاعرية لانك حين ما حملت الجيد عليه حملت عليه لا في الشاعرية فينبغي ان
يكون المحمول عند الاجتماع ذلك لا غير ومن اراد الاطناب في هذا الموضع فليرجع الى كتاب الشفا
فظهر انه اورد هذا الكلام مبنيا على حسب العرف والعادة والا فالحق ما ذكره في الشفا ولما فرغ
من علاقة انواع الغلط الواقع في المقدمات بسبب اللفظ شرع فيما يكون بسبب المعنى فمنها ما يكون بسبب
ايهام العكس مثل ما اذا انتجنا المقدمات الصادقة نتيجة الصادقة فيظن ان عكسه حق حتى يكون
كل واحد مما نتيج الصادق فهو صادق ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات مثل ما
يعتقد ان السقمونيا مبردة بالذات وانما هي بالعرض لانها المسهل بالذات فيعرض البرودة
عنده وان المسهل ومنها ما يكون بسبب اخذ لاحق الشيء مكان الشيء اذ يجوز ان يكون حكم
اللاحق مخالفا لحكم الملحوق في الخصوص والعموم فاذا حكمنا على الابيض انه لا يجب ان يكون حيوانا
لا يجب ان نحكم على ملحوقه وهو الانسان بذلك ومنها ما يكون بسبب اخذ ما بالقوة مكان حصولها
فيها ومنها ما يكون باغفال توابع الحمل فاذا اغفلنا جهاتها وروابطها وارادتها عرض غلط كثير
ثم لما فرغ عن هذه الاصناف اعادها على سبيل التعديد ثم قال بعد ذلك فان شئت ما دخل
الاشتباه في الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية اول
مثال الاول ان يقال حسن السكون الحلبيين فانه يحتمل حينئذ النعت والاضافة واما اشتباه
الشكل فكما يقال كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه والحكيم يعلم الحجر وقد عرفت كل ذلك في النهج السادس ثم
ذكر ان كل من لم يتقيد بالالفاظ وحافظ على الشرائط المعتبرة في صورة القياس ومادته وقع في تلك
على نفسه مرات كثيرة ثم غلط فهو جدير بان يهجر الحكمة ويعطلها وكل ميسر لما خلق وصلى الله على خير خلقه
محمد وآله ٥ هذا شرح المنطق وبالله التوفيق ٥



يلي الطرفين من التماس ولا يليق ان الاوسط واذا كان كذلك في كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلي الاخر
الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين ملاقيا ماسه والذي بحث لو جوزنا مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حجما
او ماثبت حشوه واعلم انه لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الاول لمن دون الاخ المتوهم للداخلة والمعنى آ
المتوهم للداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاخر الطرف فلا حاجب الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا قطع من نقايه
فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عنده قولهم المداخلة من الملاقاة
الى الاسر بل الى فراغ والتتم ما سلف في ه التفسير المتقدم ومن هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما يتقوم من
اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام فيه وذلك لا يمكن الا بعد الكلام في توقيف حقيقة الجسم اولا ذكر تقدم على
التفسير بحثين البحث الاول في توقيف حقيقة الجسم فيقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوايم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية
في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا
للجسم الطبيعي الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلناها باشكال مختلفة فان جسميتها المسواة فيها مع ان
المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزايل فاذن الجسمية غير المقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت
ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى لانه على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير
عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت اذ لم يمكن الجسم مؤلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا
فاذا جعلناه شكلا كرة كان حجمه اعظم مما اذا جعلناه صفحة وذلك الحجم قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك
الحجم الذي زال مغايرا للجسمية الباقية فهذا هو الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان الذي نقلناه في حد الجسم
الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة رسم له لا حد لما بينا في سائر كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول اللوازم
لا قول الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلثة فلا يمكن ان يكون جزء مقوما لماهية الجسم من وجهين
احدهما ان قابلية الشيء للشيء ليست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لكانت لا تخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كانت جوهرا كانت قابلة المحل بحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لانها نسبة المحل للحال بخصوصه
للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء يستحيل ان يكون مباينا عن كل واحد من الشيئين وان كان عرضا كان المحل قابلا
لتلك القابلية فيكون قابليتها لتلك القابلية عرضا اخر ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية الشيء للشيء امر نسبي لذات
القابل الى ذات المقبول وانتساب الشيء الى الشيء متاخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذن قابلية الجسم
للابعاد من عوارضه المخصوصة متاخرة عن ذات الجسم وذات كل شيء متاخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم للابعاد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد واله اجمعين هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من
يسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء
كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطته في اواخر هذه الاشارات النمط الاول في تجوهر الاجسام التفسير قال النهج
الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط واخص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق
تعلم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة بذاتها فكانت انماطا واما
التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا والجوهر قد يراد به الموجود لا في موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال
جوهر السواد اي ذاته وليس المراد بالجوهر ههنا صيرورة الشيء جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا
للجوهر على ما هو المشهور بين الحكماء او لازما للماهية على ما هو الحق عند المتاخرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الذهن
ولا في الخارج وصيرورة الشيء شيئا عبارة عن اتصافه بذلك الشيء بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من التجوهر
المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم والكون ماهيته وذلك ان الجسم ماهيته مركبة من الاجزاء
التي لا تتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكلما هيئة مركبة فانها انما تتقوم وتتحقق عند اجتماع اجزائها فلما
كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تتحقق ماهية الجسم لا جرم رجحه بتجوهر الاجسام اي هو نمط
يشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم ومالها من المقوم ثم اعلم ان المسايل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط اثنا عشر آ
في ابطال الجزء الذي لا يتجزى ب في بعض فروع نفي الجزء ج في اثبات الهيولى د في ان الهيولى [illegible]
الجسمية ه في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى و في استحالة خلو الهيولى عن الجسمية ز في استحالة
خلو الهيولى عن الصورة النوعية ح في كيفية تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخر ط في احكام المقادير
ي في امتناع تداخل المقادير يا في امتناع الخلا يب في اثبات الجهة فهذه هي المسايل الاصلية في هذا الباب
ولكل واحد منها شعب وفروع على عدة فصول كما سياتي شرحها وكيفية ارتباط بعضها ببعض المسئلة الاولى في الجزء الذي لا يتجزى
وفيها فصلان وهم واشارة من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينقسم عنده الى اجزاء اجسام تتالف منها
الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في الوسط ان يحجب

من مقومات الجسم لزم تمام هذه القابلية عن نفسها وهو ممتنع وذلك محال فثبت ان هذه القابلية يمتنع ان يكون شيء منه
لا يجوز ان يكون جزءا من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسم عبارة عن نفس هذه القابلية
البحث الثاني في ابطال الجزء الذي لا يتجزى لا يتوقف ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والاخر
عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من اجزاء لا تتجزى ولا ابعاد والاتي تفصيل
هذه المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور مثل بدن الحيوان او من اجسام متشابهة الصور
كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد او الهواء وذلك فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية
وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه وضبط المذاهب المتولدة فيه ان نقول
لا شك ان الجسم المفرد قابل للانقسامات فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
وعلى التقديرين فاما ان يكون تلك الانقسامات متناهية او غير متناهية فحصل من هذا التقسيم احتمالات اربعة لا مزيد
عليها فالاول ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية بوجه وتلك الاجزاء متناهية العدد
الثاني ان يقال الاجسام مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية العدد والثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة
بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع ان تلك الانقسامات غير حاصلة حكم متناهية الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع انها غير متناهية والحق عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه من هذا الفصل ابطال
القسم الاول واعتمد في ابطاله على الحجة المشهورة وهي ان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل التجزية
لكان الجزء المتوسط بين جزئين ملاقيا لهما فاما ان يمنع الطرفين عن التلاقي او لا يمنعهما لكن القسمين باطلان فالقول
بتألف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى باطل اما الشرطية فلا شك في صحتها انما الشأن في اف وفي ثاني القسمين فاما في

الشكية

اف والقسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي منه يلاقي احد
طرفيه غير الذي منه يلاقي الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف واما بيان
فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاقي فلانه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا
للوسط بالكلية والملاقي بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك
لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضي انقسام الاجزاء وبتقدير ان لا يقتضي ذلك الا ان التداخل كلما
دخل في شيء ... والنفوذ هناك امور ثلثة على الترتيب فان النافذ لا بد وان يلاقي طرفه طرف المنفوذ
فيه اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولا شك ان القدر الذي يلاقي النافذ
من المنفوذ فيه اولا غير الذي يلقيه حال النفوذ ثانيا والقدر الذي يلقيه حال النفوذ ثانيا غير الذي يلقى منه

وذلك فان القول ... اما
... ان القول ...
بعض
صح

عند حصول النفوذ بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء الثلاثة مثلا
اما ان يتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك
يقتضي الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة
جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون ثم التئام منه الحجم والمقدار واذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا
من تأليف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتأليف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي فيلزم منه فساد المقدم
وهو تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا في اثبات مذهبهم بان قالوا لا شك في وجود
الحركة ولا شك ان الماضي والمستقبل منها معدومان فاذن لا بد وان يوجد شيء منها في الحال لانه لو لم يكن لها وجود
في الحال لم يكن شيء منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذي
يتوقع حضوره في وقت سيأتي فلو لم يكن للحركة حضور لما كان شيء منها لا ماضيا ولا مستقبلا واذا ثبت ذلك فنقول
ان الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على بعض لان اجزاء الحركة
متقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود في الحال موجودا هذا خلف واما ان لم يكن منقسما فنقول الحركة
وان تحصل شيئا لا يكون حكمه في عدم الانقسام ما ذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا
يكون قابلا للانقسام فاذا قطعنا المسافة بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة
ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه الحركة الى الجزء فتكون الحركة الى الجزء منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف
وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزى وهكذا القول في جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي
لا تتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء الكلام فيه مذكور في كتبنا المطولة ونرجع
الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة اعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا
باطلا او سؤالا باطلا ليبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان السبب الاولي في الغلط الا من قبل
القوة المسماة بالوهم على ما تقرر في المنطق وذلك بسبب اطلاق لفظ الوهم على الرأي الباطل على سبيل
المجاز فيكون تسمية المسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الرأي الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب
الرأي الباطل ليس هو الخيال بل الوهم البحث الثاني عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب
يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي ذلك الفصل المشتمل عليها بالاشارة
وكل قضية لا يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والزوائد
فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه التنبيه

المعنى
متتالية
تشبيه
منها لو كان ذاهبا ... مركبة من الاجزاء
الى الاشارة
صح

البحث الثالث عن ان ما ذا قال وهم والاشارة وهم لم يتبل اشاره ووهم فلان الاشارة ملبت الا البرهان المبطل
للرأى الباطل المسمى بالوهم واما سر البرهان على ابطال الشى الذى مناخوه الامحاد عن تصور ذلك الشى على وهم كان ذكر الوهم
مقدما على ذكر الاشاره واما قوله لكل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو مفاصل وهى
حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذى لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعى وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التى
يمكن ايراد الفصل والقسمة عليها فان الجسم اذا كان مولفا من اجزاء كل واحد منها متميز عن الاخر وانه كانت المواضع
التى يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة فى الجسم فيكون لكل جسم مفاصل موجوده بالفعل واما قوله فيضم عدها اجزاء
اجسام بخاصيته ثالث منها الاجسام وهو ان تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فاعلم ان المراد منها فى وسط الترتيب يحجب
الطرفين من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التى حدث من تالفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلاث
احدها ان كل واحد منها ليس بجسم وان كان يحدث الجسم من تالفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل
الانقسام ثم ان لتبدل الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم القطع فان الة القوه فيكون الكسر الة
منقسمة مذ اخلى كان وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذى لا يتجزى وهكذا القول فى جميع ما يتبع من الكسر فكل
واحد من الاجزاء التى لا يتجزى من الكسر فان الكسر مركبة من الاجزاء التى لا يتجزى واعلم ان الجواب عن هذه
الحجة يستدعى بحثا طويلا واستقصاء الكلام التى قد يكون جهلا لا ينكر الا انه يمكن تسليم بالاب قطعه
وعليه الوهم فان الشى قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة
الوهمية غير ممتنعة عليه واما الوهم فانه اخر المراد لان القسمة الوهمية ربما تمتنع لان الوهم لا يقدر على استحضاره
لصغره ان القسمة الوهمية عندهم يتف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم تكن القسمة ممتنعة
سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز وقد جاء فى بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا ويكون المراد ايضا
ما ذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزئين يلاقيه فانه يحجب ما يلى طرفيه من التلاقى
واما قوله ولا يمكن ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما لقى الاخر فاعلم ان
معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقى وجب ان يكون الذى يلاقى منه احدهما بعينه غير
الذى يلقاه يلاقى منه الاخر ... وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط
اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقى وجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات
هذه القضية بحكم فجعل الطريق اليها ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى منه شيئا من الاوسط

غير ما يلقاه الطرف الاخر منه وهو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر
ثم هذا السلب يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثانى
ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط باسره اما الاول فالشيخ ما تعرض لابطاله والسبب فيه ان تلك
الاجزاء لو لم يكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم مولفا من الاجزاء التى لا تتجزى
وهو المطلوب واما الثانى وهو ان يقال ان كل واحد من الطرفين يلاقى الوسط باسره فهذا الذى عناه الشيخ
بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول ايضا صح ما ذكره
من ان احد الطرفين يلاقى من المتوسط ما يلاقى من الوسط غير الذى يلقاه الاخر واما قوله وانه يحجب لوجود فيه
والملاقاة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ماشئت فسم واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غيره الحيز والقدر
الذى يخصه دون اللقاء المتوهم لمداخلته فاعلم ان المراد منه ان القول بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط قول
بتداخل الطرف لكلية الوسط والتداخلان لا بد وان يكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان
او الحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والشيئان لا يصح ان يكون كذلك الا بعد ان يحل طرف
احدهما الى الطرف الاخر بنفوذ فيه والنفوذ حركة فى شئ والشئ حال كونه متحركا الى موضع فانه لا يكون حاصلا فى
ذلك الموضع فثبت ان القدر الذى لقى الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذى لقيه من قبل نفوذه فيه اعنى
حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه والذى لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما يلاقيه منه حال حصول التلاقى
المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لا بد وان يلقى طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة
ثالثا وهو فى كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه فى المرتبة التى قبلها فذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ
فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانى ولكن اقناعى واما قوله والتقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى
الوسط ملاقيا للطرف والاخر ملاقات الوسط وان لا يتحيز فى الوضع ازلا فاعلم عن ملاقيه واعلم انه لا يعنى
ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين هاهنا ان القول بالنفوذ محال يعنى ذلك انه لو كان احد
الطرفين لو دخل فى كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذى هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل فى
كلية الوسط ثم ان الوسط ملاقى للجزء الاخر الذى هو ايضا طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف
الاخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا اوسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل
الاجزاء اعتبار وصيرورتها باسرها فى حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا
يزيد حجم مجموعها على حجم واحد منها واما قوله فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عندنا توهم المداخلة من الملاقاة بالكلية

بل بقي فراغ وانقسم بالتلاقي فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم
المسمى بعالم بهذه التوال ومو ان هذه الاشيآء كانت حاصلة فانه فساد المقدم ومو القول بالمداخلة
فثبت فساد كون الطرف ملاقيا لكله الوسط وثبت ايضا ان لا ملاقي منه شيا ومن بطل هذان القسمان
لم يبق الا ان يقال الطرف يلاقي بعض الوسط وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء المتلاقية وهم واشباههم
يكادون يقولون بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها واذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من احاد وليس لها حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تاليفها مفيدا المقدار بل على العدد وان كان واحد منها متناهية حجم فوق حجم الواحد والكثرة الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى يكون حجم في كل جهة فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي
المقدار الى متناهي المقدار لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والا لم يكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد
غير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف كما التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال الاحتمال الثاني
وهو قول من قال الجسم مولف من اجزاء غير متناهية وانما قال من الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولم يقل من
الناس من قال بهذا التاليف لان اصحاب هذا المذاهب زعموا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل
فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن
الحصول ثم انهم ابتدءوا الجسم كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشيآء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا
واحدا وذلك انما يكون لو لم يكن في كل واحد من تلك الاحاد كثرة بالفعل والا فمن قال الجسم مركب من
اجزاء لا نهاية لها بالفعل فقد قال باثبات امور كل واحد منها لا ينقسم وقد بينا ان على مذهبهم كل ما
لا يكون منقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذن حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم متالف من اجزاء كل واحد
منها لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذن لا فرق بين هذا المذهب
والمذهب الذي مضى ابطاله في الفصل الاول الا في انهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء
عدد متناه وهولاء زعموا ان الموجود منها في كل الجسم عدد غير متناه فهذا سر التعيين لكن اصحاب هذا المذهب
لا يعترفون باثبات اجزاء التي لا تتجزى فلما كانت حقيقة مذهب هولاء القول بالاجزاء وهم في الظاهر غير معترفين
لا جرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون ان الجسم متالف من اجزاء لا تتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون
بانه مولف من اجزاء لا تتجزى اي حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لا يصرحون به واما الحجة على فساد هذا المذهب
ان الجسم لو كان متالفا من اجزاء غير متناهية في العدد لكان اجزاء الواحد فيه موجودا لانه لا معنى لكثرة الا اجتماع

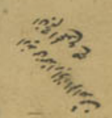
كثرة

الاجزاء

الوحدات فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من
آحاد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار
فكان لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الحكم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متالفة من تلك الاجزاء
واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحد فذلك يقتضي ان يكون كلما كانت الاجزاء
اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لا شك في ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها و
ان نسبة بعضها الى البعض نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وذلك يقتضي ان يكون نسبة ما في احدهما من
العدد الى ما في الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت
في العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متالفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم الخصم انه متالف
من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وجب ان يكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة
متناهي العدد الى متناهي العدد مع ان الخصم زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى غير متناهي العدد
هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مولفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله
كل كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة
الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة
الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد
كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة
الكم بل من مقولة المضاف واذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها موجودا لان
الكثرة لا معنى لها الا مجموع الوحدات فان لم يكن الوحدة حاصلة استحال ان يكون حاصلا جزءا وحينئذ لم يكن
الوحدات المجتمعة حاصلة فلم يكن الكثرة حاصلة لم تكن الوحدات فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا
فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل
كثرة شيء متناه في المقدار فان العدد كما يوصف للاشيآء ذوات المقادير فكذلك يوصف ايضا للاشيآء المجردة عن
المقادير وان اريد به المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في كل كثرة عدد متناه لان الاثنين كثرة مع انه لم
يوجد فيه عدد اصلا ثم الاثنان عدد ولكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه لان الاثنين عدد
اول فلو كان فيه عدد لكان اولا والشيء لا يوجد في نفسه واذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا
ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثرة شيء متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب الا يحصل

في كثرة شيء متناه فاذن كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود وليس للعدد الذي
عنه بانه وان لم يجب في كل كثرة ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم
مركب من اجزاء لا نهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم
لو قيل كل كثرة غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة ولكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة
سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة فثبت انما لو حملنا الكثرة على الكثرة
الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت المؤاخذة لازمة فاما اذا حملناها على الكثرة الاضافية اندفعت المؤاخذة
لان الواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد فيها ولها
من احاد ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها يفيد المقدار بل يفيد العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم
لو كان مؤلفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد
المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم اجزاء الواحد منها والا لم يكن تاليفها يفيد لحصول المقدار فانه اذا لم
يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلثة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل يفيد العدد ولم يقل
بل العدد لان مقدار الواحد وانما قال المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لا يفيد
زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا
لمقدار اجزاء الواحد منها كانت باسرها حاصلة في الحيز الواحد واذا كانت كذلك استحال ان يختص واحد منها
بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الجسمية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها
ويستحيل ان يقع الامتياز بشيء من عوارض الجسمية او موضوعاتها لانها اذا كانت متداخلة فلا شيء يعرض عارضا
او موضوعا لواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون ذلك عارضا لذلك الغير او موضوعا
له واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الاجزاء في امر من الامور فيرتفع التعدد عنها ايضا
ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان تلك الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل منها زيادة المقدار لا يحصل منها زيادة
العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع لم يجزم بالنفي ولا بالاثبات بل ذكره
على ان يتوهم كون تاليفها شيئا لزيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان
لا يكون مقدار المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على
هذا القدر في ابطال قول من قال ان كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه اراد ان يبين في كل جسم متناهي
المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية على وجه لم يقتنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي اجزاء سائر

الاجزاء



الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتالف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها
وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان يحسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام الظاهر
انه لا يكون متناسبه اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك من النسب
وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلثا للشيء او ربعا له هو الذي يكون بحيث لو ضعفت امثاله
اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من
انضمام النقط بالذي الذي مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في الفصل الاول واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد
ان ينسب مقدار الجسم المتالف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافات بينها وبين
غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جاز نسبته
الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذي يكون حجما
في جهة واحدة او في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد منها الى الجسم واعلم ان هذا الخطي الذي
الذي ذكرناه لا يصير الا اذا احد ضربا في الحق لفظه حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع
الجهات ولكن الموجود في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات فاما ان
يكون سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ اعتمادا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان
جسم كانت نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر فاعلم ان هذا الكلام
قضية واحدة فصيحة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم
بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذي زعم الخصم ان احاده غير متناهية نسبة متناهي المقدار الى
متناهي المقدار لان المشاهدة دالة على ان هذه الاجسام متناهية في مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم يجب
ازدياد النظم والتاليف الى الاخر فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهي الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الخصم
غير متناهي الاجزاء كنسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد المقدار والحجم يجب ازدياد
التاليف والنظم وجب ان يكون نسبة احاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى احاد الجسم المؤلف من الاجزاء
غير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير
متناهية يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب ٥ تنبيه اليس اذا وجب النظر
ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى

تصحيح

مالا ينفصل فهذا اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك او قطع او بما يختلف عرضين فيه كما في البلقة والمادريم وفرضنا ان امتنع الفك بسبب التقصير انما هو في هذا الفصل بالتشبه لان مقصوده ان الجسم اذا لم يكن مولفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان في نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا يحتاج في تصحيحها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبه والاخطار بالبال فاما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر لكن فيه دقيقة وهي ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون متالفة من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تالفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان ثبت بدليل اخر وجوب تناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهية العدد فحينئذ يحصل القطع بان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مولفا من اجزاء غير متناهية العدد لكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول اليس اذا النظر اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا قال اليس لم يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية ولم يوردها ايضا جزئية لان ايراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون ما عداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذا الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام بمولف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لا تشعر بالوهم الكاذب الذي يشعر به الجزئية ظاهر كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية او جزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وذكر ههنا انه لا يجب ان يكون والسر فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية ممتنع لا جرم قال انه لا يجوز ان يكون مولفا منها واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب لا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فهذا اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل فمعناه ظاهر ولكن فيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا للانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلم قال الشيخ فهذا اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فهذا اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه ان المراد بالامكان الامكان العام الذي

لا ينافي الوجوب ويتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم الا ويمكن ان ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولا منافاة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها فاذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان يكون عديم المفاصل الا لعائق خارجي كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه شيء واحد كما يوجد الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لا يحس بشيء من المفاصل والايجابي فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى اخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل القسمة والانفصال بل الحس شاهد بانه قابل للانفصال وكل ما كان كذلك يمكن الاتصاف بشيء فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذن لحصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة احدها الفك والتقطيع والثاني اختلاف الوضعين كما في البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما في الافلاك او في الاجزاء التي يبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع ولا يتوقى بوصف مخلص فهذا هو التقرير واما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا اخر الكلام في نفي الجزء الذي لا يتجزى وبالله التوفيق المسئلة الثانية في تفاريع الجزء وفيها فصلان تو[ق]ف اليس اذا امكن ان ليس يتجزى لا يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا باب الاحل التحصيل فيه الحاب والمستبصر يرشده القدر الذي نوردده التقرير اعلم ان هذا الفصل بالتذنيب لان مقصوده كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مولفا من احاد لا يقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا للانقسامات متناهية او لانقسامات غير متناهية فالاول باطل والا لانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذي يلاقيه ما على يمينه غير الجانب الذي يلاقي منه ما على يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا للانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجج التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لا توجب ذلك الا في الانقسامات الوهمية فاما ان يدل على ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية والانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لا يتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب محمد بن زكريا الطبيب فهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير متالف من الاجزاء لا يوجب كونه قابلا للانقسامات غير المتناهية الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي واما قوله وهذا باب لا يحل التحصيل فيه الاطناب

والمستبصر يرشده التذكر الذي نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل لانقسامات غير متناهية يتوقع عليه اشكالات
كثيرة لكن المستبصر يرشد اليها التذكر الذي نورده في الفصل الذي يلي هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان
قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما نورده من التوهمات تجيئه انك تعلم ايضا مما علمته من حال احتمال
المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان
التفسير انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل في بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التي مرجعها
وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل للانقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات
غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون الحركة التي الى النصف تلك المسافة
نصف الحركة التي كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذن كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة التي الى النصف المسافة نصف
نصف زمان الحركة التي الى تمامها فيكون الزمان منقسما فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية
وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تالف الجسم من اجزاء
غير قابلة للتجزية فكذلك يستحيل تالف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات
الجزء وغيره وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات
غير المتناهية ابحاثا دقيقة فمن اراد فليطالع ما كتبنا المسماة الثالث في اثبات الهيولى وفيها اربعة
فصول ٥ اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا اتصاليا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للانفصال والاتصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الا
يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا التفسير المقصود من هذا الفصل بيان
ان الصورة الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما
ثبت انه غير متالف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال
عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متالفا من الاجزاء وقد مر ابطاله
بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان
عروض الانفصال كان حاصلا قبل حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا للاتصال
وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء
فيه الا كونه ممكن الاتصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه يزول عند طريان

فاذن

فاذن محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للاتصالين المتجددين عند طريان
الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى ومعنى ذلك وهو ان الجسم قبل الانفصال
كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطارئ هو الاثنينية وهما عرضان فمحلهما
الجسم بهذه الحجة يقتضي كون الوحدة والتعدد متغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال
هو الوحدة والتعدد وذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لا يخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي
زال عند الانفصال شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما نشأ من تحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان
يقال الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه
جسميتان اخريان ومتى كان كذلك كانت الجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود
الانفصال عليه صار جسمين وحصل هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين
قبل ورود الانفصال عليه او لم يكونا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال
عليه مركبا من ذينك الجسمين ثم ننقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجسمين فان كانت الاجزاء التي تحصل في
كل واحد منها بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اما متناهية
ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية او غير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير متناهية وكل ذلك قد
ابطلناه وظهر من ذلك ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل
حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت بعد الانفصال وبيان
الكبرى هو ان كل ما يوجد بعد عدم او يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى
وجوده وذلك الامكان يستدعي محلا فاذن للجسمية محل فيه امكان وجودها وعدمها وذلك المحل هو الذي كانت
الجسمية فيه هذا ما عندي في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والدليل الذي ذكرتم عليه في
اثباتها غير صحيح لانه يوجب ان يكون تفرق الجسم اعداما للجسم بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال
عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او لم يكن واحدة فان كانت واحدة فهي بعد ورود الانفصال على
الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة بالعدد او لم يبق واحدة والاول باطل والا لكانت مادة كلا الجزئين واحدة
بالعدد وان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد لكانت مادة كل واحد من الجزئين وصورته عين
مادة الجزء الاخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الاخر بالعدد وهذا خلف وان لم يكن الجسمية الواحدة
قد حلت في المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم

تداخل البعدين والبعد ان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على مقدار الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الاجزاء مساوياً
لمقدار الكل والا فنعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد
لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتهما واحدة بالعدد فانهما بعد ورود الانفصال على
الجسم يجب ان يكون تتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم تلك
المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتعددتين وحينئذ فاذن تفريق الجسم يكون اعداماً لصورته ومادته فيكون
تفريق الجسم اعداماً له بالكلية وهذه مكابرة وايضاً فلكان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة مقتضياً احتياجها
الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم التسلسل واما ان قبل الجسم المتصل تعدد المادة وتعددها
بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد لجسم ما واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت
اعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل
وحينئذ يكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى ضرورة امتناع حلول الحال في اكثر من
محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مركباً من اجزاء كل واحد منها لا يتجزى وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل
هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مركباً من الاجزاء التي لا تتجزى كان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال
عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتألف والمورد هو تلك الاجزاء
ثم ليس وقف المساعدة على ان الجسمية يزول عند ورود الانفصال ثم قلتم انه لا بد له من محل قوله لان الامكان
الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان هو حكم ثبوتي فيستدعي محلاً ثابتاً قلنا لا نسلم ان الامكان حكم
ثبوتي وبيانه في الاستقصاء في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان
للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك نقل وهو ان هذا الكلام انما يصح
لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقداراً لامتناع ان يكون الشيء
حاصلاً لنفسه لكن الشيخ لم يثبت فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسماً لكن قال
قد علمت ان للجسم مقداراً اما الثخن فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزي في
ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخناً لانه حشو ما بين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات
وبهذا المعنى يكون لكل جسم ثخن وثانيهما ان يوجد هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين
ولبعضها الآخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون لكل جسم ثخن واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل
القار الذات يسمى مقداراً وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم التعليمي فاذا قلنا الجسم له مقدار

احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح عن ذلك
واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اواسط حدود مشتركة هو
نهاية لاحدهما وبداية للآخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها وهو الذاتي
من الاذان بما شاهدنا واحداً بالفعل مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية يحدثها نقطة واحدة من طرفيهما
وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الآخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الآخر معه فانه يقال
لاحدهما انه متصل بالآخر واعلم ان المراد بالآخر يقال في هذا الموضع هو الاول وان كان انما قيل اسم من الاتصال
على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له او ابتداً بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك فظهر لك ان هذا الا
ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان كان هذا الاتصال من باب
الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً
وانه ليس مركباً في نفسه عن الآحاد بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله
ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان
الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحداً في ذاته وكون الجسمية بعينها واحدة داخل في تمام تلك
الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها تكون اجزاء من ذات الشخص من
حيث هو ذلك الشخص فاذن الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المعنى بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فلانها لو قبلت الاتصال الاولى لكان
قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالمحلية والآخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل
واحد منهما حالاً ومحلاً وهو محال واما الانفصال فلانه متى طرأ الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق
وشخصه ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند وجود الشيء
استحال ان يكون قابلاً لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يوصف بالاتصال والانفصال واما قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تقرير ذلك لا يتم الا بالبحث عن
امور ثلثة اولها ان قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى
ذكره فاين القياس المنتج لهذه النتيجة الثاني انه وان كان حقاً ان قوة قبول الشيء غير وجود المقبول لكنه
لا يحتاج الى ذكر ذلك ههنا لان المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال
ليس هو الاتصال لزم وجود شيء آخر يكون هو قابلاً للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول

الشي هل هو غير المقبول او نفسه وثالثها طلب الفرق بين الشي الذي هو ها هنا مقبول بالفعل وبين ذلك
المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا
بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اي الجسم قد يحدث فيه الانفصال
ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك
الشي فانه مغاير لذلك الشي وذلك يقتضي ان يكون قوة قبول الشي مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ فرع من
هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثاني فان اثبات المادة لكن
الايضاح ان قوة قبول الشي غير نفس المقبول لانا اذا عقلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانما يمكننا اثبات المادة
لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لابد له من محل وليس محله الا الان فلا بد من شي اخر ولكن ذلك غير صحيح
لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا فانا بتمام موجود اقتضى ازلا
يمكننا ان نقول ان الانفصال يستدعي محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشي غير نفس المقبول كانت قوة قبول
الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي وهو من الامور الاضافية فيستدعي لا محالة محلا واذا
ثبت ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شي اخر وهو الهيولى فان قيل اليس ان الامكان عندكم امر عدمي
فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودي وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق
اصول غيره واما الثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا حل فليس
المقبول حال الانفصال لانه امر عدمي بل هو المقبول بالحقيقة هو الجسميات التي هي ثابتة عند طريان ذلك الانفصال
والكل واحدة من هذه الجسميات الصورة هيئة وصورة فاما الهيئة فالشكل المقارن لتلك الجسمية واما
الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغير ما هو
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فاعلم ان
محل امكان الانفصال هو غير الشي الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته عند الانفصال يعدم ويوجد
متصلان اخران مثل جعلنا الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان
الانفصال قد بطلت وحدث جسميتان اخريان ثم اذا انضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى صار ماء واحدا
فان الجسميتين الاولتين يبطلان ويحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الاتصال لان اعادة المعدوم
محال واعلم ان لقائل الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز واما ان يكون على
سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال كانت الهيولى متحيزة وذلك محال
التبعية

اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر
بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها
ولزم التسلسل وان لم يكن لها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على
سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية
فيه واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ
لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او في الطعم او غيرهما وان كان حصولهما في
الحيز تبعا لحصول الجسمية فيه واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسم حالا فيها واما ان
لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز استحال
ان تكون حاصلة وحالا فيها لان الاختصاص بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجويز ذلك
فليجز ان يقال الاجسام بابرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن للباري تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات
ولا بالتبعية ليعلم ان القول بحلول الجسمية في محل يؤدي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا
اخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها في نفي كون المقدار مغايرا للجسمية بان يقال الجسمية
مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم لسياق الحجة على وجهها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا انما
انما يلزم فيما يقبل الشكل والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه واذا عرف بعض احوالها
حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته
بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة مختلفة بالخارجات عنها اي المنفرد
التفسير انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي اورده لا حاجة في ابطاله الى برهان مستقل
بل يكفي في ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج اينما كانت لانها متفقة
الماهية لا تختلف ثم يقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا تفيد اثبات المادة لجميع الاجسام بل لبعضها
وذلك لان الحكم المستدل بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة ثم ان الانفصال قد
يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا با
الانفصال الانفكاكي والانفصال على هذا الوجه ممتنع الوقوع للافلاك فاذن لا يمكن اثبات الهيولى الجسمية
الافلاك بهذه الحجة والجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان يكون غنية عن المحل او لا يكون فان كانت

مكان؟

غنية عن المادة وكل ما كان غنيا عن المحل كان جميع افراده كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المادة وكل ما كان غنيا
عن المحل استحال حلوله في المحل فاذن كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن
المحل كانت محتاجة الى المحل فهي لما وجدت كانت محتاجة الى المحل فاذا حصل لنا العلم بان الجسمية لذاتها محتاجة
الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء كان ذلك الجسم اولا وهذا هو المراد من
قول الشيخ ان الجسمية طبيعة واحدة واذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير
مستغنية عما تقوم فيه واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجهين احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة
في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهة فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد الثلثة والقابل الذي
الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلث فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية
الابعاد فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان يكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذن ليست
الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة وحقيقة ذلك الامر غير معلوم لنا فاذا كان كذلك
فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بان الجسمية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال ان الاجسام
لما اشتركت في قبول الابعاد الثلثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فان الاجسام
مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على ان الاشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها
في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية نعم الناس لما اعتقدوا انه لا معنى
للجسمية الا التحيز والمقدار علموا ابتداء بعقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لا جرم استقام لهم دعوى الضرورة
في ان الاجسام مشتركة في الجسمية فاما الحكماء لما اعترفوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لا جرم لما
اعترفوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام
مشتركة في الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن الشك
المذكور على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك
ان يقال اليس ان الجنس طبيعة واحدة في الانواع ثم ان ذلك النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع
وما عدا ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان
الذي في الفرس مثل الحيوان الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم
من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذن لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال
الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام التي لا تقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ عن ذلك هو ان

علی

الجسم

الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيه اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية
والصورة النوعية وان كان موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة
الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فان الجسمية
طبيعة نوعية محصلة لا انها غنية عن الصورة الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل العلق بينهما وبين
الصورة النوعية الا مجرد حلولها في كل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا
في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني عنه في وجوده فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور
خارجة عنها بخلاف الجنس فانه طبيعة غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا
هو المراد من قول الشيخ لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق
لا يجدي وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص الذي للانسان
اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان
من حيث هو حيوان وعن الموجود من حيث هو موجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان
كذلك كان الجنس مستغنيا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي هو حصة الانسان يحتاج
الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء مستغنيا عما احتاج
اليه الشيء فقد يوجد النقض بل الصحيح في الجواب ان يقال ان طبيعة الجنس لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل
وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء ما اي شيء كان واما الفصل المعين فانه لا بد
يكون علة لوجود ذلك الجنس في الخارج فيما هذا الجنس لذاته علة للحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا يكون
محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لا من قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى
الناطق وعلى هذا التقدير يندفع الشك ٥ واعلم ان هاهنا نقضا اخر وهو ان قولكم الموجود على الواجب والممكن
بالاشتراك المعنوي ثم ان الموجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد هاهنا
اختلاف المتماثلين في اللوازم ونحن نقرر ذلك سيما في النمط الرابع ان شاء الله تعالى الشك الثاني على اصل
الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه فان مثله يحتاج ولكن
لا بد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته ما لم تبين من حلول بعض الجسميات
في المادة فان لقائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الا صحة حلولها فيها فاما ان يلزم
منه وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى او من المحتمل ان يقال الجسمية وان كانت غير محتاجة

الی المحل ولکنها یصح ان یصیر حالة فی المحل وان یصیر واتی مباینة للمحل فاذن لابد فی بیان حاجتها الی المحل
من حجة غیر ما ذکر من حلولها فی المحل و وهم وعلیه او لعلک یقول لیس الاستعداد الجسمانی الواحد قابل الا
الانفکاک البتة وانه انما یتصل الجسم المرکب من اجسام بسیطة لا احتمال فیها للانقسام الا الفک بمع بحسب الوهمی
والاوهام وما اشبهها فان خطر هذا ببالک فاعلم ان القسمة الوضعیة والوهمیة اذا اوقعه باختلاف عرضین قارین
کالسواد والبیاض فی البلقة او مضافین کاختلاف محاذاتین او موازاتین او مماستین یحدث فی المقسوم
اثنینیة ما یکون طباع کل واحد من الاثنین طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فی النوع ویصح
بین کل اثنین منها یصح بین کل اثنین اخرین فیصح اذن بین المتباینین من الاتصال الرافع للاثنینیة
الانفکاک ما یصح بین المتصلین ویصح بین المتصلین من الانفکاک الرافع للاتحاد والاتصال ما یصح بین
المتباینین اللهم الا ان عایق ما مع خارج من طبیعة الامتداد لازم او زایل ولعل هذا العایق ان کان لازما
طبیعیا کان لا اعنیه بالفعل ولا فصل بین اشخاص نوع تلک الطبیعة بل یکون نوعه فی شخصه التنقر قد بینا
ان مدار الحجة المذکورة علی اثبات الهیولی علی ان الجسم الذی یکون فی نفسه متصلا قد ینفصل وحاصل الشک المذکور
فی هذا الفصل یرجع الی النزاع فی هذه المقدمة وبیانه وهو انا انما بینا ان الجسم شیء واحد فی نفسه بان ابطلنا
کونه مولفا من اجزاء لا یتجزی سواء کان متناهیة او غیر متناهیة وانما ابطلنا ذلک بان قلنا ان المتوسط بین جزئین لا بد
وان یکون الجانب الذی یلاقی ما علی یمینه غیر الجانب الذی یلاقی ما علی یساره و ذلک یقتضی کون الجزء منقسما
ومعلوم ان هذه الحجة لا یفید الا کون الجسم قابلا للانقسام الوهمی بلزم ان یکون قابلا للانقسام الانفکاکی
واذا کان کذلک فمن المحتمل ان یقال الاجسام المحسوسة مولفة من اجزاء کل واحد منها غیر قابل للانفکاک وان
کان قابلا للقسمة الوهمیة فالحاصل ان الجسم الذی یوصف بالانفصال لیس بمتصل فی الحقیقة بل انفصاله عبارة
عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذی هو متصل فی الحقیقة وهو کل واحد من تلک
الاجزاء الصغیرة لا یوصف بالانفصال وعلی هذا یسقط الحجة المذکورة فی اثبات الهیولی والذی ذکرناه
من تقریر هذا السوال هو مذهب ذیمقراطیس فانه ذهب الی ان الاجسام التی بها الانفصال متالفة من اجزاء
کرویة الشکل غیر قابلة للانفکاک وان کانت قابلة للقسمة الوهمیة الی غیر النهایة والجواب عنه انه لما ثبت ان
ان الجسم قابل للانقسامات الوهمیة الی غیر النهایة وجب ان یکون قابلا للانقسامات الانفکاکیة ایضا
الی غیر النهایة لان تلک الاجزاء باسرها متساویة فی الجسمیة فکل واحد من تلک الاجزاء فان اخذ نصفه
یکون مساویا فی الماهیة لنصف الاخر ولکل واحد من انصاف سایر الاجزاء ولکل واحد من سایر الاجزاء وکل

ما یلیه

وکل ما یصح علی الشیء یصح علی ما یماثله فاذا صح علی احد نصفی الجزء الواحد ان یتصل بنصف الاخر اتصالا رافعا
للاثنینیة صح ایضا علی ذلک النصف ان یتصل بنصف جزء اخر اتصالا رافعا للاثنینیة وکما صح علی ذلک النصف
ان ینفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفکاکیا وجب ایضا ان یصح علی ذلک النصف ان ینفصل عن النصف الثانی
انفصالا انفکاکیا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقیقیا یجوز ان یوصف بالانفصال وعلی هذا التقدیر یسقط
الشک واعلم ان مدار هذا الکلام علی ان الاجسام متساویة فی تمام الجسمیة وقد بینا فی الفصل الذی یتلو
الطریق الی اثبات ذلک علی مذهب الحکماء ولا شک انه یفید ایضا ان یحل لیس فی الوجود جسم کله جزء ان یتساویا
فی الماهیة ولکن یجوز الاستقصاء ولا یکفی فی الصنایع العلمیة ثم ان وقعت المساعدة علی وجوب الاشتراک
للاجسام فی الجسمیة ولکن لا یلزم من ذلک ان یصح علی کل جسم ما یصح علی سایر الاجسام کما لا یلزم من کون
کونیة السواد مثل کونیة البیاض ان یصح فصل السواد الی لونیة البیاض والجواب عنه ان المتفق النوعیة
هو الوجود کما قررناه ثم ان وقعت المساعدة علی ان تلک الاجزاء یصح علی کل واحد منها ما یصح علی الباقی لاجل
ماهیتها المشترکة بینها ولکن یحتمل ان یکون شخصیة فتلک الشخصیة زایدة علی نفس الماهیة فیحتمل ان یکون
تلک الشخصیة مانعة عن ذلک ولکن لا یحول ذلک من مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمیة التی
کانت موجودة وحدثت جسمیتان اخریان ثم اذا اتصلا ثانیا فان تلک تزولان ویحدث جسمیة
اخری فاذا کان کذلک فقد استحال علی نصفی الجسم ما صح علی الجسمین لان جسمیة کل واحد من نصفی الجسم
یستحیل ان یبقی بعد الاتصال فاذن ما صح علی نصفی الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع علی الجسمین وما صح
علی الجسمین وهو الانفصال ممتنع علی نصفی الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهیة المشترکة
وانما جاء من شخصیة کل واحدة من تلک الجسمیات فظهر ان ما قالوه غیر صحیح لا علی نفی الالام ولا علی
مذهبهم ویمکن ان یجاب عن السوال بجواب اخر من الاول ان یقال بیان کل ماهیة فی المخالفة لماهیة
سایر الاجزاء الا ان کل جزء من تلک الاجزاء التی هی قابلة للقسمة الانفکاکیة اذا کانت قابلة للقسمة الوهمیة فتلک
الاجزاء المفروضة اما ان یکون مختلفة فی الماهیة او لا یکون فان کانت مختلفة فی الماهیة لم یکن الجزء الثالث
منها بسیطا بل مرکبا فیه فاذن اجزاء البسیط غیر لا محالة یکون قابلا للقسمة الوهمیة فیکون احد
نصفی ذلک البسیط ملاقیا باحد جانبیه وجب علیه ان یصح کونه ملاقیا بجانبه الثانی ومتی صح ذلک
صح وقوع التشکیک بین نصفی ذلک الجزء والقایل ان یقول فهذا یقتضی صحة ان یلاقی فلک القمر مقعر محدب
فلک عطارد وبالعکس وهو یقتضی الخرق والتم لا یقولون به وایضا فالاشتراک فی الماهیة یقتضی صحة هذا

للنصف الاخر منه وهو ما کان بسیطا کان کل واحد من جانبی احد نصفیه مساویا لما علی المسه بجانبه الاخر فاذا صح علی ذلک النصف الاخر کونه ملاقیا له باحد جانبیه

٢

الارج

ح

وبیان صح

تعقل

ولكن يجوز حصول ما يمنع من هذا الالام وهو الانفصال الى محل كالبناء الثاني وهو ان كل واحد من تلك
الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات معقوم بعضها الى بعض فيحصل فيما بينها
فرج خالية وهو محال ولقائل ان يقول بناء هذا ان شكل البسيط الكرة في الشكل الطبيعي عليه الاصلياني ولنرجع
الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال الانفكاكي وانما
ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا انفصال فيها للانقسام الا الذي بحسب الوهم والاوهام فاعلم
ان المراد منه ان الجسم الذي يعرض فيه الانفصال هو الجسم المركب من الاجزاء التي كل واحدة منها لا يكون
الا للقسمة الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الى من بسبب اختلاف المحاذاة او المماسة او عرضها
فالذي يقبل الانفصال ليس بمتصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المتصل قد يعرض له الانفصال
واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعية باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض
في البلقة او متضايفين كاختلاف كالدامس او مرادس او مماستين يحدث انقسمه ما يكون طباع كل واحد
من الانقسام طباع الاخر طباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع فاعلم ان معناه ان كل واحد من الاجزاء
سواء ان لم يكن قابلا للقسمة بالوجهين الاولين اعني القسمة الوهمية والقسمة باختلاف الاعراض سواء كان العرضان
المختلفان غير اضافيين كما في البلقة او اضافيين مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا اي مقابلا لشي لا يقابله جانبه
الاخر فاذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعية باختلاف عرضين موجبان انقساما في ذات كل واحد من قسمي
الجزء مساويا للقسمة الاولى نوعا واما قوله يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين فمعناه ان
هذه الاشياء لما كانت متفقة في الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر واما قوله فيصح بين
المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على
نفس الجزء الواحد ان يتصل اتصالا منافيا للبعد وجب ان يصح على الجزئين المتباينين ان يتصل على هذا
الوجه ولما صح على الجزئين ان يتصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا على نفس الجزء الواحد واما
قوله اللهم الا ان يكون عارض من خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل فاعلم ان معناه جواب الشك الذي يذكر
ههنا وهو ان الفلك مساو ما للعنصر في الجسمية ثم ان الاجزاء المفروضة في العنصر يصح عليها الانفكاك
ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفروضة في الفلك متصلا مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر فاذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يصح الانفكاك على الجزئين وان لم يصح ذلك على الجزء وحل هذا الشك ان قبال الفلك
نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر والانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن قوى جسمية

والقسم الاخر في ذلك الجزء وكذلك
ذلك الجزء وماهيته هو

الفلك

٩٧

الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما التي كلما فيها
لو امتنع عليها الاتصال والانفصال فانما هي لسبب موادها كان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل
ان يقول هب ان يكون يلزم منه الاعتراف باثبات الهيولى لما قولكم ان يقول هب ولكن لا يمكنكم اثبات
ما اوضحتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة
اخرى مخالفة لمادة الاخرى وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال
ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر لكن الاستبعاد لا يكفي لتحقيق المقدمات العقلية واما قوله
ولعل هذا السابق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اعيد منه بالفعل ولا افضل من اشخاص تلك الطبيعة بل
يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان
يكون نوعه في شخصه اي يمتنع ان يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا
متساويين في تمام الماهية مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فلما صح انفكاك احدهما عن الاخر وجب ان يصح
على نفس احدهما ان ينفك عن الاخر فحينئذ يصح على كل واحد منها الانفكاك في نفسه والاتصال بغيره وقد
فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان ما امتنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه منحصرا
في شخصه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المتماثلين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم
الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان جسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على
جسمية الفلك الاخر [illegible] كل نوع الحكمي ان يكون لما شي هو عائق عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد
للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اشخاص [illegible] بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع
الا شخصا واحدا وكيف يوجد كثيره او اشخاصه لا شي من ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي التغير
كل ماهية فاما ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة او لا يكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك الماهية
الا شخص واحد والثاني يقتضي ان يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك
الزائد ان كان لازما استحال ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد واستحال ايضا ذلك التشخص
ان يتم الا ما انفكاك الى حين ولا يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان ثم انا فرضنا ان المانع
من ذلك لازم للماهية وذلك محال وهذا الفصل يجري التقرير لما ذكره في اخر الفصل المقدم وهذا اخر
الفصول المتعلقة باثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة وبالله التوفيق المسئلة الرابعة في ان
الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد تذنيب المسير قد بان لك ان المقدار من حيث هو صورة

الاتصال

ومقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وتشاء معنى نفسه لا مقدار ولا صورة غير انها هي
ولا يستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء تقبلها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه التقسير ما كان المقصد
من هذا النمط بيان مقومات الجسم ولواحقها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الا ولا التي لاجزء
ومعنى بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل
الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل على ما سماه
ما تقدمت واعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان انه لا يتولى ان الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك
المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير يحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين
ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لانفصال اجزاء منه اما لان اجزاءه كانت متفرقة فكان عظيما فاذا انضم صار
صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء عن الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا او ينضم اليه اجزاء اخر فيصير المجموع
عظيما فاما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعد منه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت
ان المقدار والصورة الجسمية حالان في محل فذلك المحل يجب ان لا يكون له في نفسه مقدار ما والا لزم اجتماع
المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل اخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع
المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه ويحل فيه مقدار صغير وبالعكس
واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لا يلزم من كون المحل في
نفسه غير متقدر ان يكون قابلا لكل المقادير الا ترى ان هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا
يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لا يلزم من كون الهيولى غير متقدرة في ذاتها ان
يكون قابلة لكل المقادير اللهم الا ان الحجة غير هذا الكلام بلى هذا الكلام يصلح لان يعول عليه
في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد له من دليل اخر ولهذا قال الشيخ
فلا يستبعد ان لا يختص في بعض الاشياء تقبلها لقدر معين فازاله الاستبعاد ولم يأت بالقطع واما
قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان مراده ان لا يقبل المقادير المختلفة وقد احتج المتكلمون لذلك
بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير الخردل بحيث يكون كرة العناصر في مقدار الخردلة بل اقل
وبالعكس والالتزام المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان تجوز ذلك بعيد المسئلة
الخامسة في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة اشارة يجب ان يكون تحقق
عندك انه لا يتحدد الا وقد علا ان حار وجوده الى غير النهاية والا فمن الجايز ان يؤخذ امتداد او غير

المقدار يجوز ان يزول عنه ... الى المقدار الصغير

معا

مستبعد

متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجايز ان لا يكون بينهما الا ما لا ابعاد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يزمني غير نهاية لان كل زيادة يوجد فامكان المزيد
عليه قد يوجد في واحد ولتزايدات الممكنة فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا
فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود
من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد من الابعاد محدودا في الزايد عنده حدا لا يتجاوزه في النظم
وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا يمتدان بعد والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك
المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فليس ان هناك امكان ان يوجد بعد يحوي الا متدادين الاولين
فيه تلك الزيادات الموجودة غير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان
استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستبان فيها بالحركة او لا يستبان ولكن فيما ذكرناه كفاية
التفسير لقايل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى ويتكلم
ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة فيما بينهما فنقول
انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا ينفك عن
الهيولى وبعده ان الهيولى لا ينفك عن الصورة ثم ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية اذا لا
ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع الهيولى المادة فاذن يلزم ان لا ينفك الجسمية عن المادة
وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل
الثاني من سابعة الهية الشفا هكذا انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدر وليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لما وانما
يكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا ثبت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة في بيان
امتناع وجود المقادير والصور المتناهية عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد لان
الحجة المذكورة مبنية على مقدمات لا بد من تقريرها اولا ثم التعويل عليها ثانيا فاولها ان الابعاد غير المتناهية
لو لم يكن ممتنعا لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد ابدا مثل ساقي مثلث
بتنه ان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد بين ذينك الامتدادين ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات
مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا على الاول بقدر ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب الى غير النهاية

واما احتججنا في هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ان الامتدادين
لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفروضة فيهما غير متناهية فكانت الزيادات التي حصلت على البعد الاول
غير متناهية ثم بين ان تلك الزيادات باسرها لا بد وان يكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفروضة في ذينك
الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لا بد وان يكون غير متناه فذلك البعد يكون محصورا
بين حاصرين ويكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فانا لو لم
نقدر كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات غير المتناهية في الخط الواحد ان يصير ذلك الخط غير متناه الا
ترى انا اذا نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد النصفين اصلا ونصف النصف الثاني بنصفين اولين وضممنا احد
نصفي النصف الثاني الى النصف الاول فهنا قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقي مرة اخرى وضم نصفه الى الاصل
صار الاصل ازيد مما كان ثم من المعلوم ان كل مقدار فانه قابل للانقسامات غير متناهية فاذن الزيادات
التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية مع ان الخط لا ينتهي الى مثل مقدار الخط الذي قسمناه اولا بنصفين فضلا
عن ان يصير غير متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم من كون الزيادات
غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه فان قيل هب ان الزيادة اذا كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم
من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه لكن الزيادة اذا كانت اكثر من المزيد عليه فانه
يلزم من كون الزيادات غير متناهية كون المزيد عليه غير متناه واذا كان كذلك سقط اعتبار كون تلك الزيادات
متساوية بل يجب ان نعتبر مثل الموجود في الزائد واعتبار المثل لا بد في حصول الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا يتم
هذا الاعتبار ومنها انه يجوز ان يعبر من الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول زيادة يفرض بغير النهاية ورابعها ان كل زيادة يوجد ثانيها
مع المزيد عليه فقد توجد في بعض بعد واحد مثل زيادة الثالث على الثاني وزيادة الثاني على الاول يوجدان
في الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه وسائر الزيادات
الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى واذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد
واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات غير المتناهية او لا يكون والثاني محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين
بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضنا الابعاد
بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة بعد من فوق ذلك البعد بعد اخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين
هذا خلف والثاني فانه يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر وان صدق على كل

مكان

[illegible]

واحد منها انه حصل في غيره فوجب ان يصدق على المجموع انه حصل في شيء لانا قد بينا ان البعد الفوقاني لا بد وان يوجد
فيه جميع الزيادات الحاصلة في الابعاد التي تحته فاذن وجب ان يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد يشتمل
على جميع تلك الزيادات المتساوية غير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الحاصرين
هذا خلف فثبت ان القول بامكان امتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا فان
قيل هذه الحجة مبنية على ان في الابعاد المفروضة بين ذينك الامتدادين بعدا هو اخر الابعاد المفروضة بينهما وذلك
لا يمكن اثباته الا بعد بيان كون ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد
اخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك
الزيادات غير المتناهية فاذن هذا الكلام مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد
المتناهية لكنا فرضنا بعدا هو الاخر والابعاد المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا
بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكننا ان نفرض بعدا هو اخر كل تلك الابعاد ومتى لا يمكن فرض
ذلك لا يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات غير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول انك
انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نشير الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات غير المتناهية
ولكن ذلك لا يضر باقي الاستدلال لانا نقول القول بكون الامتدادين غير متناهيين يوجب القول بكونهما غير
متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات ويجب
ان لا يكون فوقه بعد اخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على
الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد اخر لزم
انقطاع الامتدادين واذا لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل
عليه والبعد الذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر
ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور غير قادح في هذه الحجة
ومما ينبغي ان يعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات
حاصلا في شيء اخر وجب ان يوجد هناك بعد واحد يشتمل عليها باسرها فان للمطالب ان يطالب بالدلالة على
انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء وجب ان يكون كلها باسرها حاصلا في واحد على التعيين
فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط ونرجع الان الى الشرح اما قوله يجب ان
يكون محققا عندك انه لا يتسع بعد في خلاء او ملاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه ظاهر وانما

قال او خلا ان جاز وجوده لان الخلا عنده ليس بموجود وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل
يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب ان يكون متناهيا واما قوله والا لكان فيما يجوز ان يوجد امتدادات غير متناهية
من مبدا واحد لا تزال البعد بينها يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله مما يجوز ان
يوجد بينها ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات فهو المقدمة الثانية واما قوله ومما يجوز ان يوجد فيها من
الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يوجد بغير النهاية فهو المقدمة الثالثة
واما قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع المزيد عليها قد يوجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله
وانه زيادات الممكنة فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات
شرع في تركيب الحجة منها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة غير المتناهية لابد وان يوجد بعد يشتمل عليها بأسرها
واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال
الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يكن يوجد بعد يشتمل على كل تلك
الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فوقه من الزيادة في بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد
فوقه بعد آخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفروضة من مثل الامتدادين محدودا الى حد معين لا يمكن ان
يوجد ما هو ازيد منه واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود والذي [illegible]
ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الابعاد المحصورة منها من جملة الابعاد غير المتناهية التي موجودة
بالقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا انما الزايد عنده حد لا يتجاوزه في النظم فاعلم ان المراد
منه انه اذا كان لا امكان الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهي البعد فيما بين
الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه واما قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذ ان يجاوزه فاعلم
ان المراد منه انه اذا وجب انتهاء الابعاد المفروضة بين ذينك الامتدادين الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه وجب
ان ينقطع الامتدادان لا سيما ما هو من مقتضى بعد ذلك واما قوله والا لكانت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك
المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فاعلم ان المراد منه انه لو لم ينقطع الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم
من البعد الذي فرضنا انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل من الابعاد غير المتناهية على اكثر من الجملة
التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وذلك محال واقول ظهر من جملة ما مر انه لو لم يوجد بعد واحد
يشتمل على كل الحاصل من تلك الزيادات غير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهما مع انا قد فرضناهما
غير متناهيين وذلك محال والشيخ انما لم يصرح بذلك اعتمادا على فهم المتعلم فاما قوله فبين انه يكون هناك

الامكان

(margin: التقوه — نسخ)

امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فمعناه ظاهر فانه لما ابطل القول
بان لا يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات ثبت نقيضه وهذا البعد واما قوله فيكون بالا
متناهي محصورا بين حاصرين معناه ظاهر وهو مبني على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادات غير المتناهية
لابد وان يكون غير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ما ذكره من فرض تلك الزيادات
حقا وهو ظاهر لان الخط الذي يشتمل على زيادات حقا وهي غير متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وحينئذ
فهذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بلا تناهي الابعاد
غير المتناهية مؤد الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله فقد استبان السبيل له ذلك من وجوه اخرى
يستغنى عنها بما ذكره وهو الذي يبتني على فرض كرة تخرج من مركزها خط مدار الخط غير متناه وقد يحتج عليه
بما لا يستغنى فيه بما ذكره وهو الدليل الحسي على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران وبالله التوفيق ه
اشارة قد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه من نفسه او لطبيعة يلزمه لو انفرد بنفسه من سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل
والامور التي تكتنف الحامل ولو لزم ممتدا بنفسه من نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات
التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ولو لزم ذلك لسبب فاعل مؤثر وهو
ممتد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفعال
وقد بان انه استحال هذا فبقي انه يشاركه من الحامل التغير قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان
يحصل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره ان يقول كل جسم متناه وكل متناه
فانه يحيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يحل فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وباطل
ان يكون لنفس الجسمية لان في الجسمية مساوية للكليات الباقية فلو كان المقتضي للشكل المعين نفس الجسمية لزم
احد شيئين احدهما تساوي الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل
لوجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل وباطل ان يكون لشيء يحل في الجسمية لان ذلك الحال
ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما يمكن الزوال فيستحيل ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل
ان يكون لشيء غير حال في الجسمية والجسمية حالة فيه لان الجسمية المجردة حينئذ يكون مستقلة بقبول ذلك الشكل
عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين فهي ايضا قابلة لساير الاشكال والا لكانت

(margin: مساويه)

(margin: او لا يستغنى ولا كن فيما ذكرنا كناية ومعناه ظاهر فانه يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستغنى فيه بالحركة ه ه ه)

(margin: لان)

الجسمية لذاتها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا
لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة
فانه يكون قابلا للاتصال والانفصال لزم ان يكون الجسمية المجردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال
وذلك محال على ما عرفنا في مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل
المعين للصورة الجسمية لاجل شي كانت الجسمية حالة فيه واذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم
المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فهذا بيان لك ان الاستداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل اعني في الوجود ومعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط
به حد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو متشكل فاذن بالضرورة كل جسم متشكل وانما حصل لزوم الشكل
للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشي عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد
او الحدود بالشي وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالمقدار لابد وان يكون متاخرة في الرتبة عن ذلك
الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال
اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم بل لوجوده بسبب المادة واما قوله فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او لمحة ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه
الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه انا لو فرضنا الاستداد الجسماني قائما بذاته غير حال في مادة فاما ان
يلزمه الشكل لذاته او للفاعل او للحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون
محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم
الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الاستداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الاستداد
سواء كان لا بواسطة او بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن
لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان هذا القسم ظاهر البطلان لم يذكره الشيخ في التقسيم تعويلا على
فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتنف
الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لحال في الجسمية ولا لما يكون محلا لها
فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزمه ولو
انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد من قوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا
عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا وهذا اعني هذا القيد

يبقى

جل ـه

لسبب ـه

لنفس الجسمية او ما يكون حالا فيها
او ما يكون محلا له ـه

في التقسيم ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه ولو انفرد بنفسه
عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه موجودا لا في محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل
واما القسم الثالث فقال او يلزمه لسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ثم تقبل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل
لانه اذا كان المعنى بانفراده بنفسه لا في محل ومادة استحال ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو لزمه
متفردا بنفسه عن نفسه لزم ان يتشابه الاجسام في مقادير الاستدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام
في مقادير الاستدادات وهيئات التناهي والشكل والثاني استواء الجزء والكل في الشكل اما الاول فهو مستفيض بالبراهين
احدهما استواء الاجسام في مقادير الاستدادات وثانيهما استواؤها في هيئات التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو
ان الاجسام مشتركة في طبيعة الاستداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب
من استواؤها في طبيعة الاستداد الجسماني استواؤها في مقادير الاستدادات ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجسمية
مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان سلمنا ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص
والشيخ لم يتعرض لذلك في اول القسم بل الذي ذكره هو ان الجسمية لا يجوز ان يكون علة للتناهي والشكل فان
المذهب الذي يحكي ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة
باقتضاء المقدار ظهر انه لا يكون مستقلة باقتضاء التناهي والشكل التابع له كان اولى واما بيان الثاني فهو
استواء الاجسام في هيئات التناهي والشكل فظاهر وليس ان يكون المراد هيئات التناهي والتشكل
شيا واحدا لان الشكل لا معنى له الا هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار وانما قال ليتشابه الاجسام في
هيئات التناهي والتشكل لان الاجسام متشابهة في اصل التناهي ولكنها غير متشابهة في هيئات التناهي و
لقائل ان يقول انه مزيف على من جعل الجسمية علة للشكل استواء الاجسام في الاشكال على الاطلاق او
استواؤها في الاشكال الطبيعية فان اردتم الاول فهو غير لازم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك في المعلول
فان الاجسام المركبة اما ان يكون بسايطها باقية فيها بالفعل او لا يكون فان كانت باقية فيها بالفعل و
عندكم ان الصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل لان
الجزء باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لا يلزم من الاشتراك في علة الشكل
الاشتراك في الشكل واذا كان كذلك فلعل الجسمية علة للشكل لكن الاجسام لم يشترك في الشكل لامور
صارفة منعت عن حصول ذلك الشكل وان اردتم الثاني ان نساء فان الشكل الطبيعي لكل جسم هو الكرة

غير مذكور في المذهب المذكور
لا يمكن ابطاله بهذا الالزام
ـه ـه

والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء بلا اتفاق فيلزم ان الاجسام البسيطة ان اشتركت في
اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة في المقادير والاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار معين
فنقول فالذي وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما
قوله وكان اجزاء الكرة متى من مقدار ما يلزم ما يلزم كلية فمعناه ان جزء الجسم مساويا والكلية الماهية فلو كان
المقتضي للشكل هو الجسمية يكون في نفسه شيئا واحدا ولا يكون لم شي من الاجزاء الا لاحد الاسباب الثلاثة احدها
الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فنقول ههنا
الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل اما ان يكون الجزء من الاجزاء في تلك
في الجسم الذي لم يوجد فيه سبب من اسباب الانقسام او في الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام
غير صحيح لان الجسم الذي لم يوجد فيه سبب من اسباب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذا لم يكن جزء
كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان قال بالثاني فلا يخلو اما ان
يكون هذا منفصل ذلك الجزء عن غيره او لم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان شكل الجزء يكون مساويا لشكل الكل
وكيف لا نقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي لقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل
بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول للاشكال وجود الاجزاء فرع على وجود الكل فان
الجسم يوجد اولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف بالاعراض او الوهم ثم يحصل الاجزاء ليس ذلك ثانيا
حصول جزء الجسم متاخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزءا لذلك الكل وهو غير منفصل عنه مانع من ان
يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له وان كانت الجزء
مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء ان لا يكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل
لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضي لحصول الموانع والذي يقرر ذلك من مذهبه ان الكل جسم بسيط صورة
نوعية مقتضية لذلك من الشكل ثم ان الجزء مثل الكل صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم
ان الجزء لا مساواة للكل في تلك الصورة ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء
مساويا للكل في الاصل هو المقتضي للشكل ان يساويه في الكل فلئن قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية
الطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في
الاجسام العنصرية قابلا للانفصال فاذا كانت طبيعة الجزء تقتضي مثل شكل الكل وكان المانع هو الاتصال
الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فاما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية

المانع هو

غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا يلزمكم ايضا لان الجامع المقتضي للشكل هو الصورة النوعية فتساوي الكل والجزء
فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسمية وان كانت لا تابى عن الانفصال ولكن
تشخص كل جسمية يابى عن ذلك فبين سقوط هذا الالزام من وجه اخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لا يحصل له مقدار
كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضي قائم والمانع وهو
الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم يكن مقتضية للمقدار
وجب ان لا يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بشي لانا لا نجوز
ان يكون الجسمية علة لمقدار معين ثم انه لا يحصل ذلك المقدار لكثير من الاجسام لاجل مانع منع من ذلك واما انه
جزء الكل فهو مانع معين ولا يلزم من زوال المانع المعين زوال كل المانع الا ترى ان القطعة من الارض اذا انفصلت
من كليتها فانها لا تصير كرة مع ان المقتضي لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزء الكل
زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع اخر غير هذا المانع فجاز ان يكون ههنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان
الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار فانه يجوز
ان يكون اقتضاء العلة المعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة لتحليل الشمع والصلابة للملح موقوف
على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم يكن الحرارة مؤثرة في شكل الطبيعتين فكذلك ههنا فهذا ما عندي في هذا
الموضع واما قوله ولو كان ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منتزع بنفسه لكان القدر الجسماني قليلا في نفسه فيتغير
هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بينا باستحالته هذا فيه انه لما كان الفاعل
فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية التي يصفها لو كان بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا اثر من الهيولى
قابلة للفصل والوصل لكنا بينا ان ذلك محال ولقائل ان يقول لم يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة
للشكل ان يكون قابلة للفصل والوصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى ان الافلاك المجسمة
تتشكل باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية ما في بيننا كاكانت
واذا ثبت ان قبول الاشكال ينفك عن قبول الاتصال والانفصال لم يلزم من الحكم بكون الجسمية القائمة
قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الاجرة (?) وبرهان ذلك يتبين الدليل عليه ان كل ما كان قابلا
للاشكال فانه لابد وان يتميز طرف منه عن طرف اخر منه وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية وكل
ما كان قابلا للقسمة الانفكاكية على ما في الفصول الاخيرة فاذن يلزم ان يكون كل ما كان قابلا للاشكال
فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه يبين في اثبات المطلوب عن التقسيم

الاول معنى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية لو تمت الشيء بغير نفسها الشكل
وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فاذن لو وجدت الجسمية لا
في مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذن لا وجود لها لا في مادة فكان يثبت ان هذا الكلام لو صح لكان
كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم حشوا وهم وحسب اوليك يقول وهذا ايضا يلزمك في شكل
الاجزاء المفروضة من الفلك ليس لشكل الفلك ثم ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد
فيقول لك ان الشكل للفلك حصل عن طبيعة قوة اوجبت لهيولات تلك الجزئية والمركز وذلك لمانع نفسها او شيء
ومما علاوجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض لبعد ذلك واما الكل لكونه جزءا منه
بعد حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وسبب مقارنه ما يقبل تلك الصورة وبجملها ويجري بها المقدار
لو التقدم لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تقبل كلا او جزءا كل يجب ذلك
الوضع الا من نفسها الا من علة والا مقارنة قابل فلا يجب ان يبقى شيئا متنا ما يلقى فيه حتى نفس الكلية فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقتها من غيرها شيء بحسب المكان وقوة او وضع موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار هو
كالجزء مخالفا في التغير هذا الشكل انما اورد على الوجه الذي به ابطل القسم الاول من الاقسام الثلثة المذكورة
وهو ان الجسمية القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشكل هو
ان يقال ان الشكل في الفلك مقتضى صورة النوعية ان جزء مساو لكله في الماهية والا لكان الفلك مركبا وهو محال
ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزؤه مساويا لكله في الشكل فاذا اعقل ذلك فليعقل ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل
وان لم يوجب ان يكون مساويا لكلها في الشكل فاذا عقل ذلك فليعقل كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يوجب ان
يكون مساويا لكلها في الشكل وحاصل الجواب ان المقتضي لمثل شكل الكل قائم في الجزء الا انه تخلف هذا الحكم لمانع
وهو ان الوجود والجرم البسيط شيء وعين واحد وكله وجزؤه وذلك الجزء ما يمكن ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذن كل
الفلك وجزؤه انما اختلفا في الشكل بعد الاشتراك في المقتضي لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما في الكلية
والجزئية وهذان الوصفان غير ذاتيين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المفارقة لا تحصل الا بسبب
المادة فاذن لولا كون الصورة الفلكية مادية والا لما حصل هذا الاختلاف واما الجسمية المجردة لما فرضت منافية
للمادة استحال ان يكون اثنين منها كلا وشيء منها جزءا الا ان الاختلاف في هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة
على ما مضى واذا لم يحصل الاختلاف في هذين الوصفين استحال اختلافهما في الشكل اختلافهما في هذا حاصل
الجواب وفيه بحث ولكنا نذكره بعد تقرير المتن اما قوله في الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت

فليتعقل

لهيولات تلك الجزئية ولم يكن لها ذلك عن نفسها وعن وحدتها معا فان الشكل المعين انما يحصل للفلك لاجل قوة
سارية في الهيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل نفس تلك الهيولى او لاجل الجزء منها الموجودة
فيها واما تفسير لفظي القوة والطبيعة فبيان في المكان الاول منه من هذا الكتاب واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب
بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا اما الكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل منها فان
ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحال ان يحصل لذلك الجزء مثل ما حصل للكل من الشكل الا
ان يتشكل الجزء بشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزءا لذلك الشكل واما قوله فهذا له من مانع وعارض وسبب مقارنة ما يقبل
تلك الصورة ويحملها ويجري بها معنى ما ذكرنا من ان المقتضي لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الا انه لم يوجد ذلك
العارض وعرض له وهو كونه جزءا لذلك الكل وصار مانعا من ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا لذلك
الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزية بها وقد علمت ان الاختلاف في الكلية والجزئية لا يكون
الا لاجل المادة واما قوله اما المقدار وتلك الطبيعة لو انفرد لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدار وتلك
الطبيعة هي واحدة لم تقتص كلا وجزءا كل يجب ذلك الوضع الا من نفسه والا من علة والا من مقارنة قابل فلا يجب ان يلحق
شيئا منها ما يلحق فيه حتى نفس الكلية فمعناه ان المقدار المتفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شيء منها كلا
وشيء منها جزءا لان الاختلاف بالكلية والجزئية ليس من نفس تلك الماهية بل لا بد وان يكون المادة واذ ليس لها مادة
واستحال ان يخالف شيء منه شيئا في الكلية والجزئية فلم يمكن ان يكون جزء مخالفا لكله في الشكل فمثل المقدار الذي ذكرناه
في الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال ههنا لحقتها من غيرها شيء بحسب المكان وقوة ما او وضع موضوع لحوقا سابقا
ثم تبع ذلك ان صار هو كالجزء في مخالفة معناه ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل كان ممكن الوجود
في نفسه وكانت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع حاملا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل
لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزئه الذي يعرض من بعد ذلك فهذا هو المقدار الذي ذكرناه في الفلك
ولا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك
قد حصل له ما يقتضي لشكله شكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزءا واما فاذا قبلت الجسمية القائمة بنفسها لا يجوز ان
يقال ان جزءها القائم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزءا لذلك الكل يمنع عن ذلك لجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما
يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلاما فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة وللقائل
ان يقول الذي تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان ما ندعي في الصورة
الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة وجزؤها حاليين في محل او مع ان كل الصورة وجزؤها متساويا

او يكون هو هو غير المادة
فان كان الاول كان غير
الصورة

في الماهية فلم يكن الهيولى بان يحل احدهما كلا والآخر جزءا اولى من العكس وان جاز ذلك جاز ان يكون
كلا الجسمية المشتركة بين الكل والاجزاء تستدعي لشيء ان يكون كلا ولا جزءا ان يكون جزءا وان كان الثاني كانت
الهيولى مخالفة لها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى اولى تسلسل وان لم يكن للهيولى لم يكن الاختلاف
بالكلية والجزئية فليس فاكرا هذا المحال سر فرضا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في
الهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فليس قيا لوا هذا المحال انما يلزم لو كان كل الصورة وجزؤها
متساويين في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى بان يحل احدهما كلا والآخر جزءا اولى
من العكس لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة يحل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزء الصورة اما التوهم
او اختلاف الاعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزئها فيسقط الالزام نعم
لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة ويكون وجود كليتها سابقا على وجود
جزئها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الاجزاء المتأخرة في الوجود فاذا ثبت ان الجسمية المجردة يمكن
وقوع الاختلاف فيها بالكلية والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية المشتملة المساوية في امتناع خلو
الهيولى عن الصورة الجسمية وفيها بحث تقول عنه هذا الحاصل امارة الوضع من قبل قران الصورة
الجسمية ولو كان له في حد ذاته وضع منقسم كان في حد ذاته ذا حجم او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى
اشارة نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة التنفس ثم فرع من بيان
ان الصورة لا تتجرد عنها عن الهيولى شرع في بيان ان الهيولى لا تتجرد عن الجسمية الحجة المشهورة فيه ان
الهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسمان باطلان فالقول
بانفراد الهيولى عن الصورة باطل والمقصود من هذا الفصل ابطال القسم الاول فنقول في بيان الهيولى
من حيث هي لو كانت مشارا اليها لكانت اما ان يكون منقسمة من جميع الجوانب او لا يكون والاول باطل لان
المنقسم من كل الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم في جميع الجهات وهو
مشار اليه فاما ان لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة او يقبلها في جهة واحدة فقط وهو الخط او في جهتين فقط
وهو السطح فنقول يستحيل ان يكون الهيولى المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة بذاتها لكن ذلك محال
لانا اذا فرضنا وصول طرفين من خطين اليها فهي اما ان تحجب النقطتين اللتين هما طرفا الخطين الواصلين
اليها عن التلاقي او لا تحجب فان حجبتهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان في انها قد تميز فيها ولك
محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان يعقد مساويه فكان او لم يبق فان لم يبق متميزا عنهما

نحو وطرفا الخطين فيها فالكلام في الباين عن الخطين مباينتين عنها فاوى طرفا الخطين المتلاقيين مباينا
عنها فيكون لها طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاول وليس فيلزم ان يكون لكل واحد من الطرفين
نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه يلزم ان لا يكون لواحد منها طرف مباين لان كل نقطة فرضت
غير مباينة عن الخط فانها تكون حالة في النقطة المباينة والحال في الحال مباين فاذن النقطة التي فرضت
غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الحال الحالين
في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذن الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها
مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان تكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا
لكان اذا وصل اليه طرفا السطحين لكان اما ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي او لا يحجبهما
ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه سطحا جسمين لكان
اما ان يمنعهما عن التلاقي او لا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا يوجد قائمة بذواتها وعند ذلك
يقول الهيولى يستحيل ان يكون نقطة او خطا او سطحا او جسما وكل مشار اليه بالذات فانه احد هذه الاربعة فاذن
الهيولى يستحيل ان يكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الجملة ابحاث تركناها ايثارا للاختصار ولنرجع الى
شرح المتن قوله هذا الحاصل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية واعلم ان الوضع يقال بالاشتراك
على معان والمراد هنا كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فيقول المراد ان الهيولى انما يمكن الاشارة
اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل فان الهيولى من حيث هي هي اما ان يكون لها اختصاص
بالحيز او لا يكون فان كان الاول كانت الهيولى هي الجسم نفسه او المقدار وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما
ان يبقى تلك الذات او لا يبقى فان لم يبق لم يكن الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يكون في العدم وان
بقيت فتلك الذات لا يكون مختصة بالحيز والجهة فلا يكون اليها اشارة اصلا بل الاشارة انما يكون الى الجسمية فان
قلتم الهيولى مشار اليها بسبب مقارنة الجسمية فكلام مجازي بل المشار اليه هو الجسمية واما الهيولى فغير مشار اليها
اصلا فيكون قوله هذا باطل بالضرورة فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز ان يكون الهيولى
مشارا اليها لا لذاتها انما لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله ولو كان له في حد ذاته وضع منقسم كان في حد ذاته ذا حجم فالكلام
ان ظاهره منظور لانه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما فهو ذو حجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذي حجم
لان الخط وان كان في نفسه مقدارا لانه ليس بذي مقدار ثاني الحجم هو المقدار القابل للتجزئة من الجوانب الثلاثة
فاذن يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذي وضع يكون منقسما في جميع الجوانب فهو ذو حجم واما قوله او غير منقسم كان

اصلا

في نفسه منقطع منتهى الاشارة فمعناه كلما بث من اليه فانه يأخذ من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان
لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد نفذ وراءه وذلك المقطع ثم من الاشارة
فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذن كلما يكون منقطعا للاشارة فهو طرف وما كان كل طرف
انما كان منقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكست تلك الموجبة الكلية موجبة كلية فصدق ان كل طرف فهو منقطع
منتهى الاشارة واما مرتبة فقطه انه لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان
منقطع الاشارة فلما ثبت انه لا ينقسم البتة كان نقطة وان انقسم في غير جهة الاشارة كان خطا او سطحا فقد ثبت
ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها كانت اما نقطة او خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك
فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه نحن فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة ثم
لها وضع هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن ايضا ان يقال ان
الصورة تقتضي لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون للاجزاء كلي واحد مثلا كما في الارض كما يمكن ان
يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع هيولى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع قبلي لحوق التخصيص اقرب
المواضع الطبيعية من ذلك الوضع كالاجزاء من الهواء المصير ماء فيكون موضعه الطبيعي تخصصا بسبب موضعه الاول
وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو وانما لا يمكن هذا ايضا لانا [illegible]
التغير المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال ان الهيولى الخالية عن الصورة اذا
لم تكن مشارا اليها ولم تكن في حيز وجهة استحال ان تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه
على التعيين لو كان للجسمية او لما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كان لا للجسمية او لما يلازمها وجب
حصول كل [illegible] ولا من غير لازم الجسمية امكن حصول الجسم عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان
لا يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية لم يصح بها فانها لا تحصل في حيز معين بل اما ان تحصل
في كل الاحياز وهو محال او لا في شيء منها فحينئذ لا يكون متحيزا انا قد فرضناها متحيزا هذا خلف فان قيل هذه
الحجة مبنية على ان الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الان يبدأ للمساعدة على ذلك فهذا
الاشكال لازم عليكم ايضا لان الجسم العنصري لا يلبسها تقارنه شيء من الصور النوعية على التعيين مع انه
يكون ابدا موصوفا بصورة مميزة ثم لا يجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا
يجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك يحصل في حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء الجسم

العنصر

الواحد بحيز من اجزاء غير ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
الخالية عن الجسمية يحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان حال
كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض لها جملة
مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها واما الهيولى
الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك
الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية فالمقدار والشكل وتلك
الصفات كانت مستعدة [illegible] ان يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية صورة نوعية خاصة فلا
جرم حصل بذلك الجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو علم ان الهيولى لو كانت خالية
عن الجسمية الا انها كانت موصوفة باخرى وكل واحد منها كان مسبوقا بالاخرى وكل متقدم منها كان علة لكمال استعداد
المادة لقبول المتاخر لم يمتنع ان يقال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية
مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير يسقط الحكم التي عولتم عليها في ابطال ذلك بان الهيولى قبل
اتصافها بالجسمية لابد وان يجري بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة هو بعينه يصير منقسما بالقوة
وذلك محال فيقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة
لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون فان كانت قابلة للقسمة فقبل الحق
الكلام وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم المركب منها ممتنع القسمة
هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة يتوقف على حصول الصورة فقبله انما لا يقبل
القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه
[illegible] لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التي ذكرتموها اولا لغوا واما الجواب
عن الثاني فهو ان كل جزء من اجزاء العنصر الواحد انما اختص بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه قبل اتصافه بالصورة
المعينة كان موصوفا بصورة اخرى فكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدث فيها صورة اخرى لكان [illegible]
مثلا لان الجزء المعين من الهواء يكون في حيز معين فاذا انقلب ماء فانه ينتقل لا بد وان ينزل الى الجزء المائي كذلك
الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مختصا بالجزء الاخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل
ذلك بجزء اخر فيكون سبب اختصاصه بكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك الحيز بحيز اخر معين واعلم ان هذا الجواب

منتهى الجانب الذي به جاز للاشارة [illegible] ان لم ينقسم

جعله

الصفات

قد كان واحدا بالقوة والفعل [illegible]

الاصل

بعينه الجواب عن السؤال الاول بكلامنا عليه كلاما على ذلك الجواب والترجيح كل شرح الفن وقوله فلو فرضناه
بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان
الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة فوجب لها وضع هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك ثم لحقتها الصورة الاولى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة يجب هذا النوع لكنه ان الهيولى
اذا لم يمكن لها ان تنتهي الى حيز ولا اليها اشارة فلو فرضناها خالية عن الصورة والوضع ثم حدث الصورة فيها
فلا يمكن ان يحصل في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عند ما كانت
المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية ومختصة
بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال ان حدوث الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الحيز ولان
ان يقول حصول الصورة فيها عند ما يكون في ذلك الحيز سبب لاختصاصها بذلك الحيز ولا يلزم من انتفاء
سبب معين انتفاء المسبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي ما كانت مختصة بحيز ان لا تختص بحيز
لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية ولكنها كانت موصوفة بصفات اخر غير الجسمية فان تلك الصفات
اعدت المادة للجسمية والحصول في حيز معين دون سائر الاحياز واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره
فمعناه ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لم لا يجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان
ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما ان النقطة من الارض مختصة بحيز واحد من حيز كلية الارض وان كان جميع الاجزاء
حينئذ بالنسبة الى تلك النقطة على السواء كان جوابه ان يقول الجزء من الارض اذا صار بحيث يبعد عن موضعه
بعد غير دورة ما انما كان لان موضعه كان مستفادا من كان سوالا لانه حين كان سوالا كان حاصلا في حيز معين فاذا
صار بالقسر بعينه مقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذي كان موضعا له فالذي صار الان مما حق
كان هو سوا فان بين حرة في المال لسبب يعين حيزه قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع معين
وضع آخر معين فيكون السابق علة اللاحق فاما اذا كان الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتاتى فيها هذا الوجه
فظهر الفرق ولقائل ان يقول لا نزاع في ان كون الوضع السابق علة لتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء
الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها موصوفة
بامور اخر اعدت المادة وهذا الحكم للاختصاص بالمواضع وتقديره ما مر وتوقف فاحدس من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية التفسير قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى
التي ليس عن الصورة اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون والقسم الثاني انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت

مانعم

الصورة

الصورة فيها فاما ان يحصل في كل الاحياز او لا في شيء من الاحياز او في حيز معين والكل فاسد والقسم الاول
والثاني ظاهر لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث ثم انه بالكلام يتوصل
الى ابطال القسم الثالث فقط لانه لم يقل بعد ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل انه
لا بد من ذلك حتى لا يبطل القسم الثالث فمن بعد ذلك فسادا القسمين الاولين فعند ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى
عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس من ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تتجرد
والله اعلم المسئلة السابعة في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان متن والهيولى
قد لا تخلو من صور اخر وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام و
التشكل بسهولة او بعسر او مع صورة يوجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير الجسمية وكذلك لا بد من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشترك فيها التفسير لما فرغ من بيان
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية شرع الان في بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للتكيف
وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور المناسبة للتكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها بالجسمية
منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام
الرطبة وثانيها ما تقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام
والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من اقسام الاجسام
بكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشترك فيها ولا للوازمها ولا لفاعل البائن فانه
ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان التخصيص الحاصل بتلك الصفة دون سائر
الصفات ودون سائر الاجسام ان امكن وقع لا لشيء سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك
الصفة فذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشترك فيها فلا بد وان يكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة
الجسمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على اشتراك الاجسام في سائر الجسمية وقد
بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم لئن وقفنا المساعدة على ذلك لكن الاجسام
كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في الصورة التي هي مبادي تلك الصفات فان كان
اختصاصها بتلك الصفات لاجل ان يكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
فلم لا يقال اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت
موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية

الفلكية بصورها النوعية فلان الكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر فكل مادة لا تقبل الا
الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فيقول اذا جوزتم ذلك
فجوزوا مثله في الكيفيات حتى يقول الاجسام العنصرية فانما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل
الاتصاف بها موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية
فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير يحتاج الى
اثبات هذه الصورة النوعية ثم ولئن وقف المساعد على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسمية يكون
مبدا لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لابد من اثبات ذلك في كل جسم بيانه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات
المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة وذلك لان تلك الصورة اما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا
يكون فان لم يكن لازمة فكانت ممكنة الزوال فلا يكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات
المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت او اشتركا في تمام
كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم يكن الجسمية مشتركا فيها فقط
سقط اصل الحجة واما الثاني فهو باطل ايضا لان ذلك الحال ان لم يكن لازما لم يكن الى اصل نسبته لازما وان
كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة لشيء
غير حال فيه ولا محل له هو ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد لجسمية غيره
تلك الكيفية وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينة اذا
كان لاجل شيء غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام
كلها سوى القسم الثالث ثبت انه لا يمكن القول بلزوم كيفية معينة الا لاجل مادته اما بواسطة او بغير
واسطة واذا كانت المادة كافية في هذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك
على اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التي ذكروها لا يمكن الاحتجاج بها على ان الاجسام التي تقبل الاشكال
المختلفة بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حال فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احدهما ما يقبل الاشكال
المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة قبول التشكلات سببها بلته ويبوسته اما
صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية

لا يبس ولا ح

لا نفس ولا يبسه
انما كان كذلك لاجل
صورة حال فيه واما
العناصر فمعلوم انها على
قسمة ... الاشكال المختلفة

من الصور النوعية ثم لئن وقف المساعد على ان الصفات الثلث اعني سهولة قبول الاشكال وصعوبة
تركه وعدم قبوله لابد من اسناده الى علل وجودية فلم قلتم ان تلك العلل هو صورة ان الصورة عبارة عن
الكمال الذي يكون سببا لوجود محله واذا عرفت ذلك فنقول ان الحجة التي ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام
بامور موجودة في الاجسام لكن لابد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود تلك الاجسام حتى يثبت
كون تلك الامور صورا والا لا يكون صورا بل تكون اعراضا وانا الى الآن ما راينا احدا منهم شاغل بافادة
البرهان على ذلك ثم ولئن وقف المساعد على ان الحجة التي ذكروها تدل على اثبات الصورة النوعية لكن ليس فيها
ما يدل على تشنها وذلك من وجهين الاول ان هذه الصورة اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى لكن
بشرط حلول الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها لزم الدور وهو محال واذا لم يكن الجسمية معلولة لها ولم
يكن هي علة للجسمية بوجه لم يكن مقومة للجسمية فلم يكن صورا الثاني وهو انهم لما ان اثبتوا في الجسم صورة واحدة
يكون هي مبدا لما فيه من الكيف ولما فيه من الاين ولما فيه من المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ قد حكموا باثبات
الصور الكثيرة لمادة الواحدة ثم ان هذه الاواخر غير مرتبة فانه ليس بان يقال حصول الجسم في الاين المخصوص لاجل
اتصافه بالمقدار المخصوص باولى من العكس وكذلك ليس بان يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه
بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكا كل واحد منها عن صاحبه واذا ثبت انه ليس اتصاف
الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالاخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدا البعض
الاخر فاذن يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقديم والتاخير فيكون للشيء الواحد صور
كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصورة النوعية يجب
الاعتبار في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصورة الثانية لان الاين فهو انه لابد لكل
جسم من استحقاق لمكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني ان شاء الله واما عبارة الكتاب في هذا الفصل
غنية عن الشرح وانما فرض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسر قبولها وعدم قبولها
لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لا يخلوا عن هذه الامور فان الاجسام اما ان يكون قابلة للتشكلات
المختلفة او لا يكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان يكون سهلة او لا يكون فان كانت قابلة لها
فلك فبهذا الطريق يظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صورة نوعية وجودية
في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع
الكيف الا قليلا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجود النسبة الى الصور بيان

ذلك

امتناع

بيان خلو الجسم عن الصورة النوعية اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الفاعل حتى لتعين صورة جسمية
والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى سببات واحوال متغيرة من خارج يتحدد بهما ما
يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى التفسير المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح
جوابا عن سوال يذكر على دليلين اورد هما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة الجسمية
لا تتجرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للمحل والقابل
ان يكون ذلك للمحل وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل
ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل فكان لقائل ان يقول هذا ايضا يدل على ما اوردتم من
ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها فكان يجب استواؤها في المقدار
والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصورة النوعية بان قال الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة
في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منها بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة به وكان لقائل
ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد
بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن تقرير السوالين جوابا واحدا لا جرم
لم يذكره ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السوال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن
السوالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى انا لا نقول المادة يكفي في تعين الشكل
والمقدار بل يحتاج في حصول الاحوال المختلفة في المقادير والاشكال الاولى الى امور اخرى لاجلها يصير
المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان يكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر
حتى يكون كل سابق بالاستعداد المادة لقبول ما يحصل عقيبه وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخرى وتلك
الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث الزمانية مبدا وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها لاجل ان
يكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السوال المذكور
في مسئلة اثبات الصور النوعية وان كنا قد منعنا ان هذا المنع من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السوال
المذكور على انه اتى اخلاء الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل المسئلة الثالثة في بيان كيفية تعلق
الهيولى والصورة وفيها تسعة فصول وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى
مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقيام الهيولى او يكون الصورة انه
او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او يكون

الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقام الاخرى
الاخر بعكسه بل يكون سببا كان خارجا عنهما يتم كل واحد منهما بالاخر مع الاخر التفسير لما بين ان الصورة
والهيولى لا ينفك واحد منهما عن الاخر شرع فيها في تقدير الوجوه التي يمكن ان يقع عليها تلك الملازمة ليبطل
الباطل منها ويحقق الحق ووطن حصر تلك الوجوه ان يقول للمثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان
وجودا وعدما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة اليها من غير عكس او يكون
كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى اما الاول وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على
اقسام ثلثة لان الصورة اما ان يكون علة مطلقة للهيولى او جزءا من العلة او لا يكون علة ولا جزءا منها بل
يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان يكون
الصورة جزءا من العلة فيكون شريكة لشيء اخر يكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله
واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذه الالفاظ احتمالات
احدها انه لو قال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدرى ان الهيولى مفتقرة في ماهيتها الى
الى الصورة او في وجودها فلما قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه وعلم ان الافتقار
الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان
لا يدرى انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني او فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك
الافتقار ليس الا في الوجود الخارجي لا جرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان
القيام بالفعل المراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لو قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة
لكان لا يدرى من هذا الكلام وجوب تاخرها لان العام مفتقرة في وجوده الى البارى فقال مع انه قال
مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم هنا شك لقائل وهو ان حاصل هذا
الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء
لغيره حالة اضافية لوصف للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات التي هي عارضة
لها فاذن المقارنتان اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحد منهما متاخر عن
وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك المقارنة لزم تاخر وجود
الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متاخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه
محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا من حيث

109

وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما وجوب مقارنتها للصورة فانه يكون
حكما يوجب وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك للغير ثم اعلم انه لابد من تصحيح هذه القضية
لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان
ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن احدهما مؤثرا في
الاخرى والاخرى وبالجملة كالمتضايفين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لا يكون احدهما مفتقرا في وجوده
الى الاخر وان اوجب افتقار احدهما الى الاخر لكن الصورة هي المفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتي بعيد ذلك ابطال
هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى او يكون الصورة الة
او واسطة لتتميم الموجب لتقوم الهيولى به مطلقا او يكون شريكه باجتماعهما يقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام
الثلثة باسرها اقسام القسم الاول وهو ان يكون الهيولى محتاجا الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة
ان كل الة واسطة وليس كل واسطة الة لان الالة لا يكون موجودة ويتوقف ايجاد الموجد للشيء على التوسط
تلك الشيء واما المتوسط فقد يكون موثرا وهو العلة القريبة فانها يكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة
واما قوله او يكون للهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما بان يكون مقاما للاخر
من الاخر لكنه بل يكون سببا ما اخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما بالاخر ومع الاخر فاعلم انه لما فرغ عن تعديد
اقسام القسم الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني وهو ان يكون الصورة مفتقرة
الى الهيولى وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة
لا يحتمل هذا القسم بل ذكر القسم الثالث والرابع مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد المصير الى
واحد منهما فان للقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى
فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر باولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما غني عن الاخر وهو القسم
الرابع ثم هاهنا سؤالان الاول انه لما ذكر انه ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس فحمل الملازمة على ان يكون
هناك سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لا يكون هناك
سبب يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر
فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بما ذكر على استحالة ان يكون في الوجود واجبا الوجود
واجبا الوجود وكونه متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما عوضا عن الاخر فتوحيد
لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالنسبة الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم

وان لم

وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد
القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا اشارة اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل
فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا الات ومتوسطات بل لابد في
امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سؤال و التفسير الصور على قسمين منها ما يمكن ان
ينعدم ويحصل في موادها عقيب عدمها اخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورها الجسمية
قد ينعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه ينعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال
ويحدث فيه جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فلانه ثبت ذلك بالادلة الدالة على جهة الكون
والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا ينعدم ولا يحصل في موادها صورا
غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان ان القسم الاول من الصور يمتنع ان يكون عللا مطلقة او وسائط
والات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة
المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة او الواسطة لكن الهيولى لا ينعدم عند عدم هذه الصورة
المتزايلة فتلك الصور لا يكون عللا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله بل لابد في امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين فمعناه ان الاقسام التي عدها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة
احدها ان يكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان يكون واسطة او الة مطلقة وثالثها ان يكون شريكه في و
رابعها ان يكون هناك سبب خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر فاذا ابطل في الصور التي يمكن زوالها
عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون على احد القسمين الباقيين اشارة يجب ان يعلم
ان الصور الجزئية وما يصحبها ليس شيء منها مبدأ لقوام الهيولى مطلقا ولو كان سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصور ولكونها موجودة لعلة الوجود سابقة ايضا للهيولى
بالوجود حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلولة من جهة ما يباين ذاته
ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة فيما ان كل قسم منها وجل
ما الوجود ولكن قد علم ان التناهي والتشكل الامور التي لا يوجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا معا او
معها وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك فيصير الهيولى سببا من الاسباب ما به او معه تجب وجود الصورة المادية
ثم وجودها للهيولى وهذا محال فهذا يمنع ان ليس الصورة ان يكون علة او واسطة على الاطلاق
التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت

وال

كان في الفاعل او ممتنع الزوال كان الا فلاك فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة في وجود الهيولى
مالجهة المذكورة فانما ينبنى على مقدمات احدها ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن الشيء سواء كان التأخر
بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة مستغنية عن البيان وثانيها ان الشيء الذي يكون مع ما هو متأخر
عن شيء ثالث فانه يجب ان يكون متأخرا عن هذا الثالث والشيخ استدل بهذه المقدمة في النمط الخامس من هذا
الكتاب في بيان ان الجهة والجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لما كان محدد الجهات
متقدما عليها والجهات امام الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع
عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو علة العقل المتقدم على الفلك
المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان مع الشيء بالذات لا يجب ان يكون قبل ما قبله بل يجب ان
يكون بعد ما قبل شكل وثالثها انا قد بينا ان الجسم عن التناهي والشكل فظاهر انها لا توجد الا مع
الجسمية فاذن الجسمية لا يمكن ان تكون علة لها فهما اذا غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء
فهذا امام الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وان حاول
محاول بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية لكنه ان قول قد ثبت ان الكل امر غير اضافي مثلا ومعنى
فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والجسمية والشكل كذلك فاذن احدهما محتاج الى الاخر لكن الشكل غير
محتاج الى الجسمية لما مر فاذن الجسمية محتاجة الى الشكل فالشكل يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول
المعقول من الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد الواحد
او الحدود محتاجة الى المحيط مقدار الجسم لان السطح انما كان حد الجسم لانه نهاية ونهاية الشيء متأخرة في
الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في الوجود الى الجسم لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض
متأخر في الوجود عن وجود المحل فالجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية
الجسم وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فاذن الشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية
الرابع فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنان لها واما الذي تمسك به من
ان الجسمية لما لم تكن علة للتناهي والتشكل لم يكن متقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهو اما
مع الشيء او بعده فالمغالطة فيه قوله لما لم تكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما وانما لا يكون علة
للشيء لا يكون متقدما عليه تقدما بالعلية لكنها قد يكون متقدما عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين

لانها

او لتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية ولوازمها الا لازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء
علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما حصل في هذه المقدمة ورابعها ان التناهي والتشكل من توابع المادة والوجود
ما مر قبل ذلك واذا وقفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما ان يكونا
متقدمين على الجسمية او موجودين مع الجسمية والهيولى اما ان يكون متقدما على ما يكون متقدما على الصورة
او يكون متقدما على ما يكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان يكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة في وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها هذا
محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة وللقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة لشيء
اخر باجتماعهما يتقوم الهيولى وجزء علة الشيء متقدم على الشيء لا محالة فلو كان للهيولى تقدم بوجه ما عليها لزم
الدور وهو محال والحاصل ان الذي به ابطلوا كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها شريكة لشيء اخر
باجتماعهما يتقوم الهيولى فان بطل احدهما بطل الاخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن لما ذكر فيما تقدم
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لتقوم الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجرمية وما
يصحبها من الصورة النوعية وانما قال في الجملة لانه لا بد ان يبين في هذا الفصل ان الصورة اي الصورة الجسمية والصورة
النوعية متى كانت ممكنة الزوال او ممتنعة الزوال فانه ليس شيء منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله
لو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت
الصورة سابقة بالوجود على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
بهذا الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى
لكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجود الصورة يكون سابقة ايضا
على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشيء لا بد وان يكون سابقا على الشيء واما قوله حتى
يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التي هي علل لماهية الصورة او
لوجودها لا بد وان يوجد حتى يوجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود تلك
الهيولى واما قوله على انها معلولة من جهة ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال
المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منها داخل في الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نعتبر
هذا الموضع اولا لم يبين احتياج الجهة المذكورة في هذه الاشارة اليه انا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط
هذا المقدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء هذه الحجة

او

حزام

اما النقض فهو ان المراد من قوله مع انها معلولة من جهة ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت علة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا له في مسلكنا هذا فان الهيولى على تقدير ان يكون علة للصورة لكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حينئذ تلك العلة يقتضي ان يصير حاله في ذلك المحل فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورته حاله في ذلك المحل لكن يشترط بوجود المحل فيكون اقتضاء الصورة بهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كان ليس من امارات المعلول لماهية الصورة الا انه يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات العارضة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة والزوجية للاربعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسلكنا هذا والمراد ان الشيخ اذا ذكر هذا الفصل في اثنائه هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل ترمز ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتتم الحجة بل هذا الكلام يصلح ان يكون كلاما يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهي صيرورتها حالة فيها لا لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة بوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له هنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة يكون الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة للشيء فلما توقع هذا الاعتراض هنا ذكر ما يبني به نقض هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تمام الحجة الى ابتدائها فهذا ما عندي في هذا الموضع واما قوله لكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا يوجد الصورة الجسمية منها الا ابعاد

معها سباه ما مر في المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى ليست لذلك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله فيصير الهيولى شيئا من الباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى هذا خلف معناه فيلزم ان يكون الهيولى سببا للشيء الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي تمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى لكن الصورة ... وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون الصورة علة للهيولى مطلقا فثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق لان الواسطة بين العلول والعلة متقدمة بالوجود على المعلول وقد بينا انه يمتنع ان يكون الصورة كذلك وهم وتنبيه اولعلك تقول ان كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود وسابقة فيكون الجواب انا لم نقتض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود نفسها بالاجمال انما تحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام المفصل التفسير المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالا على الفصل الحجة التي ذكرها ويجيب عنها وذلك السؤال هو كم فاعلم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معها وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه ولقائل ان يقول اما ان يقول بالصورة محتاجة الى الهيولى او لا يقول بذلك فان قلت ان الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة ... مذهبك ... ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متاخرة في الوجود عن الهيولى انما كانت متقدمة هذا خلف وان قلت الصورة غير محتاجة الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ما كان غنيا عن الشيء لم يكن الشيء متقدما عليه واذا لم يكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من حصول الصورة علة مطلقة لها المحال الذي الزمتموه فبطلت الحجة واما الذي ... ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدلها بقي المادة موجودة ... البدل ... للمادة لا محالة بالهيولى وليس يجب ان يقول ويتم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى تاما فاكام لان الاول يتوهم فيتم متقدم بالزمان واما بالذات وبالجملة يمكنك ان يدبر الاقامة ... على ابطال كون الصورة علة مطلقة او واسطة مطلقة للهيولى المراد ان يبطل التوهم الناشي من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا

اليه

الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي لا يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة بالوجود عن الهيولى وذكر
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم تبق
المادة موجودة لما قررنا ان الهيولى لا تخلو عن الجسمية ولا عن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشيء الذي
عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة متمم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه
لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بتلك البدل صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك
البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متممة للصورة لكانت
يتقوم اولا ثم يصير بعد ذلك متممة لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة متممة للهيولى فيلزم ان يكون
وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قائم ولا تقبل
ان يقول ان هذا الشيء كالنفس لا معنى لان قد بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان الصورة
لما كانت متقدمة على الهيولى وفيه بيان الصورة استحال ان يكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد
كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما ما بوجه ما على الصورة وشك
اخر وهو ان قوله فمعقب البدل متمم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن
اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل
اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر فيكون بدلا لا محالة ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا متممة للمادة
فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون متمما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء
وبالبرهان اشارة وليس يمكن ان يكون شأن كل واحد منهما يتقوم به الآخر حتى يكون كل واحد متقدما
بالوجود على الآخر وعلى نفسه ولا يجوز ان يكون شأن كل واحد منهما يتقوم مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق
ذات احدهما بالآخر جاز ان يتقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر
فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك ما قد بان بطلانه فبقي انه انما يكون التعلق من جانب
واحد فان الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء فللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم
ما فيجب ان يطلب كيف هو التقدير لاجرم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بينة وبالجملة لا يمكن ان
لا قائمة هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي صدر الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شأن كل واحد منهما يتقوم بالآخر وكل
ما كان متقوما بغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما

على ما هو متقدم على غيره فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون
شأن كل واحد منهما يتقوم مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الا
الاربعة التي صدر الباب بها وهو ان يكون واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى
الآخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان
تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم
بوجه ما على الآخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل
واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم على صحة ذلك حجة
بل ما زدتم على اعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة فانه ليس من
المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا في ذاته عن الآخر الا ان حقيقة كل واحد منهما يقتضي ان يحصل لها هذا
الوصف اعني معية الآخر فهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لا يوجدان الا معا
مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر اما اولا فلان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخر
وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين
متماثلتين مثل الاخوة والاخوة والمجاورة والمماسة فانهما لو كانا متماثلين فلو احتاجت احديهما
الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان
يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين وبكروا ويجوز الاضافات فان هذين المذهبين
باطلان عند الشيخ ولذا الان انما يتكلم مع ظنين قبل هذا النوع من التلازم لا يقبل الا في الاضافات
فنقول لما رأينا لهذا النوع من التلازم مثالا من الموجودات فمن ادعى انحصاره في الاضافات كان
مفتقرا في تصحيح دعواه الى الحجة واما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فان الهيولى والصورة
لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء فللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو
فاعلم انه لما بطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر وكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر
تبين انه انما يحتاج في درجة الوجود وكان قد تبين في الاشارة التي قبل هذه الاشارة ان صور الكائنات
الفاسدات متقدمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون
الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ان يكون الصورة علة

معلقة وثانيها ان يكون الاول واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ايضا فلم يبق الا القسم
الثالث من هذا القسم الا انه لم يتكلم في تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيف ذلك التعلق
اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصلي مع
معين بتعقيب الصورة اذا اجتمعتا تم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت ايضا بالصورة على وجه
يحتمل بيانه كلاما غير هذا المحل التفسير لما بطلت الاقسام بأسرها سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهيولى
توجد عن الصورة مع شيء اخر على معنى ان الصورة يكون شريكة لشيء اخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى
وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لابد في فاعل الهيولى من شيء باق بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد
معلولا لامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا لعاد الوجوه
المذكورة فاذن يجب ان يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وذلك
هو السبب الاصلي والمعين يكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة اذ لو كانت له مادة لعاد البحث
عنها ايضا فقد عرفت ان السبب الذي يبقي المادة انما يبقيها بتعقيب بكل الصور عليها والصور المتعاقبة لا تكفي
في وجود ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود فان كان كذلك كان معلوله دائما لكن هذه الصور
غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف في حدوثها ولا يمكن ان يكون العلة لوجودها جسما او جسمانيا
لما سيأتي من ان الاجسام والجسمانيات لا يكون عللا موجدة فلم يبق الا ان يقال ان علة هذه الصور
المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شيء يكون ذلك الشيء سببا للاستعداد
فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن كذلك ثم يكون الكلام في حدوث ذلك الشيء كالكلام
في الاول فيكون حدوث كل استعداد لاجل حادث كان متقدما عليه وهذا لا يتاتى الا بحركة دورية سرمدية
وهذه الحركة السرمدية هي المعين واذا عرفت السبب الاصلي والمعين عرفت ان الهيولى بالحقيقة انما كانت موجودة
لاجتماع السبب الاصلي مع الصورة التي حصلت باعانة المعين المذكور ومتى اجتمع هذان الامران تم وجود
الهيولى دائما وتشخص بها الصورة وتشخصت ايضا بالصورة فاعلم انه لابد من كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيئا وذلك
لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون اشخاصه كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة
ان كانت مادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما عن الهيولى والصورة يتشخص بالاخر
وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر بل لو جعلنا تشخص كل احد منهما علة

لتشخص الاخر بل لو جعلنا تشخص كل احد منهما علة لتشخص الاخر لزم الدور فاما اذا لم يقل ذلك اندفع
الدور ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما
الى الاخر فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان لا يمتنع هذه
المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا وهم
وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر
والذي يخلصك من هذا اصل يحققه وهو ان العلة كحركة يدك والمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح
واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون
انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على
رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما التفسير انه لما اثبت للصورة عليه بوجه ما للهيولى اورد
عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك ان يقال
الهيولى والصورة اذا كان كل واحدة يرتفع بارتفاع الاخر لم يكن احدهما بالتقدم اولى من الاخرى و
الجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول
وجودهما معا وعدمهما معا في الزمان ولكن المعلول يوجد لان معه يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود
العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك تذنيب يجب ان تتفطن من تشكك ويعلم ان الكل فيما لا يخالف
صورته تقدم الصورة هذه الحال التفسير قد عرفت ان الاجسام التي لا يفارقها صورها هي الاجسام الفلكية
فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر او يكون كل واحد منهما محتاجا
الى الاخر لما مر ويستحيل ان يكون الهيولى علة لوجود صورها لان الهيولى قابلة للصور فلو كانت علة لها لكان
الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقي ان يكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما انها ان يكون
علة مطلقة او واسطة مطلقة وبطلهما بالوجه الذي مر فلم يبق الا ان يكون الصورة هناك شريكة لعلة
اصل ويكون مجموعهما علة لوجود تلك الهيولى واعلم انه لا فارق بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها
صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث جعلنا الهيولى
في الاجسام التي يفارقها صورها ليست علة لها انما جعلنا ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب
ان يبقيها بدل ومعقب البدل متمم لعلة المادة بذلك البدل وهو الطريق لا يمكن ان يتمسك به في بيان
ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها بل احتجنا هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة

كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وانه محال ومقابل ان يقول لمعقولات المبادي فقال للكليات صور حاصلة
في ذاته من ذاته على ما صرح به في النمط السابع وذلك يبطل هذا الذي ذكره الان وهذا الطريق يمكن
ان يتمسك به في ان هيولى العناصر ليست على الصور لكن الشيخ لم يذكر هناك هذا الطريق العام بل ذكر
طريقا يختص بها فلا يمكن ايراده في الصور الفلكية لا يقوم زعم انه لا بد من التعلق في سوقه ان الحال فيما
لا يفارقه صورة مثل الحال فيما يفارقه صورة المسألة التاسعة وفيها فصل واحد نهاية الجسم تسمى بسيطا
وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث
يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي لا بد كونه جسما فلا كونه والسطح ولا كونه متناهيا او يدخل في
تصوره جسما فلذلك قد يمكن توهما ان يتصور جسما غير متناه الى ان يتبين له امتناع ما يتصوره واما
السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد لا خط واما المحور والمنطقة فيها
فمن عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوجد لا نقطة فاما الكرة فعند ما تقاطع اقطار وعند حركة
ما او بالوهم وقبل ذلك لا يوجد نقطة في الوسط كوجود نقطة في الملمس وسائر بالاعتبار فانه لا وسط
ولا سائر نقاص الا باعتبار في المقادير الابعاد وقوع ما يتميز به واجب منهما من حركة او الحرارة واذا اخذت في
محيط الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه انه يقال ان يتوهم فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع
الاقطار ومعناه ما سبق فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط
والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل
الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخيل الا ترى ان النقطة اذا فرضت
متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعده وكيفما التفسير لما فرغ
من الكلام في الذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ما هو اشد الاشياء
مناسبة بالجسمية وهو التناهي فذكر اولا ان الجسم ينتهي بسيطه لان النهاية من المضاف المشهوري
الاشياء التي انما تعقل بالقياس الى غيرها وانك تقول النهاية فنهاية لذي النهاية والبسيط كم جزء فلا في
قول القايل البسيط نهاية الجسم فظاهر البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين الشيء النهاية وبين
الشيء الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان
الجسم قابل الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك
مقتضاه ان يكون قابلا الوضع بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة فتقرير قوله

حس

والبسيط

والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث
يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما الى اخره فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي
ليسا داخلين في ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشيء لا يعقل الا بعد تعقل اجزائه فلو كان
التناهي والسطح داخلين في الجسم لاستحال ان نعقل الجسم الا بعد تعقل كونه سطحا متناهيا فلما لم
يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في ماهية الجسم ولقايل ان يقول السابق ثم يورد بعد ذلك كونه مثالف
من الهيولى والصورة بالحجة ولم يتعرض ذلك في كون الهيولى جزءا من ماهية الجسم فلا يمكن ذلك الا انا
قبل العلم بتالفه من الهيولى والصورة وما كنا نعرف الجسم بحده الحقيقي بل بالرسم اولا انه لا يلزم من العلم
بماهية الشيء العلم بجميع ذاتياته وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام
في شرح قوله ان الجسم لا يلزمه السطح من حيث يتقوم جسميته واما قوله بل ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد
كونه جسما فاعلم ان ذلك اشارة الى ان السطح انما يلزم الجسم بواسطة كونه متناهيا لكن كل ما يعرض لشيء بواسطة
شيء اخر فان ثبوت الواسطة للموضوع يتقدم على ثبوت ذي الواسطة له فيلزم من هذا ان يكون عروض النهاية
للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان التناهي اضافة عارضة للسطح والعارض بما هو عارض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح له ويمكن ان يجاب عنه بانه من الجايز ان يكون الشيء متاخرا
عن شيء اخر في وجوده الا ان ثبوت ذلك المتاخر الثاني لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك
الشيء مثل ما ذكرناه في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط معلول الاكبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت
الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم الذي يدل على ان ثبوت السطح للجسم لاجل اثبات التناهي فلما لم يتصور كونه
متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة الاصغر في برهان اللم لا يتوقف على العلم بثبوت
الاكبر له واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع يوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ من بيان
ان السطح غير لازم للجسم في الذهن بين ان الخط غير لازم له لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة التي لم يكن
فيها قطع ولا حركة لا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهو المطلوب فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التي فيها
قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فهناك النقطتان يتميزان
عن سائر النقط المتحركة الا انهما لم يصيرا بالفعل فهما اذن حاصلتان بالفعل فها نقطتان وحصل الفصل محور
ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد
لا نقطة فمعناه ظاهر واما قوله فاما الكرة فعندما تقاطع اقطار وعند حركة ما او بالوهم فاعلم ان

التي هي
يرد ما يتجاج في اثبات السطح للجسم
الى اثبات التناهي صح

ان الدايرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلثة احدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة
التقاطع فيها يكون موجودة بالفعل ويكون الاقطار حينئذ مركزها وثانيها عند حركة الدايرة حركة
مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الحيثية يكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والفرض
فاما اذا لم يوجد شيء من هذه الاسباب فان وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة
في السدس والثلث والربع وساير الاجزاء التي لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان القول الواحد لا
يتميز من فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا ساير الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الا بعد وقوع ما لا
يكون واجب الوقوع فيها من حركة او قطع او وهم واذا امعنت في تحديد الدايرة وفي داخلها نقطة معناه
انه لا بد ان يفرض فيها نقطة كما تقول لمن الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتاتى القسمة فيها
ولقايل ان يقول الدايرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والوهم يصدق عليها انه ليس فيها شيء من النقطة
فيها حاصل بالفعل ثم ان النقطة المذكورة غير ممكنة الحصول في جميع اجزاء الدايرة بل لا يمكن فرضها الا في
موضع معين فان ذلك الوضع مختص بان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه
بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل فيها وقبل حركة الدايرة وقبل الفرض والوهم فاذن مركز الدايرة
يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضي ان يكون النقطة التي يقطع المركز بالثلث والثلثين والربع
والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل
فاما ان يلزم ذلك وهو محال او يقول اختلاف الاوضاع لا يوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل
واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الكرة حركة المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترجمة الكتاب
فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولا بد من وجود الجسم اولا حتى يوجد
ما به يصير متناهيا وبهذا الطريق يجب ان يكون السطح متقدما على الخط وان يكون الخط متقدما على النقطة واما
الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة تفعل بحركتها الخط والخط تفعل بحركة الى غير ما فيه امتداد
به الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لا للتحقيق لان الحركة لا توجد الا في المسافة وتلك المسافة اما خط
او سطح فيكون الخط والسطح موجودين قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلا من حركة النقطة ۵
المسئلة العاشرة وفيها فصل في امتناع تداخل المقادير بنفسه ما اسهل ما يتاتى لكل عاقل ان الابعاد
الجسمانية متمانعة من التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم والحق انه غير ممتنع وان ذلك الا لها ولا للهيولى
ولا لساير الصور والاعراض التي تشير الحكم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها من جهة تلك الاحكام

حكم واحد هي بأسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى الجسم لا ينفذ في جسم والتعريج
عن سبيل الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا ينفذ فيها بل ينحي عنها واذا
ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس الا لاجل طبيعة البعد لانا لو فرضنا ان شيئا دخل في شيء الا وهل
في حيزه فلا يكذب اما لانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب
لانه يجب ان يكون حيزه غير حيز ذلك الاخر واذا قلنا ان الجسمين لا يتداخلان فانا لا نعني الوجه
الاول فان الجسم ليس محالا ان يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب
حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول
في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذن المانع من التداخل المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها
وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور ولا ساير الصور والاعراض بانها
التي في المسئلة الحادية عشر في انه لا خلا وفيها فصلان اشارة انك لتجد الاجسام في اوضاعها تارة
متلاقية وتارة [illegible] وتارة متباينة علاوة وقد تجد في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها
اجسام محدودة المقدار وتارة لا يسع ما بينها الا صغيرا حتى ان الاجسام محدودة المقدار [illegible]
ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقدير وتقدير ما يقع بينها اختلافا فان كان
بينها خلا غير اجسام والكون ذلك هو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال انه لا شيء محض وان كان لا جسم
التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلا عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي وبيني
مقدما ما انه الخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدل ان الجسمين
اللذين فرضا كذلك لا بد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلا فانه قابل للمساواة و
اللامساواة والتجزية والتقدير فكل ما كان كذلك فهو كم فالخلا كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة
ان الخلا الذي يتسع لذراع نصف الخلا الذي يتسع لذراعين ونصف الخلا الذي يتسع لذراع وليس
ذلك امرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واما الكبرى
فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون امرا وجوديا
وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولا معنى للكم الا ذلك فظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض
فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت ان الخلا لو كان لما كان عدما صرفا بل كان بعدا مقداريا
واذا علمت ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لا يعد بعدها

فلا وجود لزايد سو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فيه وكانتها بجي عنها ما بينها ولم يثبت لها مطور
فلا خلا التقرير قد ثبت ان الخلا لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذن القول
بالخلا باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان
في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلا جسما وهذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قايمة
بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في
بعد فلو كان الخلا بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه وقد فرضه الخصم مكانا للاجسام هذا خلف والزم
الى تفسير اللفظ اما قوله وقد بين ان بعد المتصل لا يقوم بذاته فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى
للاجسام التي لا تقبل الانفصال واما قوله وبين ان الابعاد والحجم لا يتداخل فتقرير ذلك قد مر
واما قوله فلا وجود لزايد سو بعد صرف فاعلم ان هذه القضية نتيجة قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا
الخلا بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلا مادة ينتج فالخلا لا يقوم بغير مادة فاذن الخلا الذي
زعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام فيه وكانتها تجي عنها ما بينها
ولم يثبت بعد مطور فلا خلا فاعلم ان هذه القضية نتيجة قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلا بعد وكل
بعد فلا بد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه المسئلة الثانية عشر في الجهة وفيها اربعة فصول اشارة
ولعله تناسب ما نحن نشتغل به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قول حركة كذا في جهة كذا ودون جهة
كذا ومن المعلوم انها لو لم تكن لها وجود كان في المحال ان يكون مقصودا للمتحرك وكيف يقع الاشارة
نحو لا شيء فقد ان للجهة وجودا التفسير هذه المناسبة من وجهين احدهما انه لما تكلم في ابطال الخلا
الذي يعتقد في الظاهر انه هو المكان والكلام في الجهة يناسب الكلام في المكان لاجرم تحقق المناسبة
وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح
فيكون الكلام في الابعاد ومناسبا للكلام في الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة مقصد ولها الاشارة
وبتوجه اليه المتحرك والاشيء من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة بمعدوم فالجهة موجودة اشارة فلما
كانت الجهة مما يتجه نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها
يتناولها الاشارة التفسير لما كان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة
فقد دل ايضا على انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لا تتناول الا الموجودات
اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة ولو كان

وضعها خارجا عنه وذلك لكانها لمستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان
كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يوض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنتهى
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا فوا الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو
طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف في الطبع
وما اسباب ذلك ويتوقا احوال الحركات الطبيعية التفسير لما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة
بالحركة وجب ان يكون وجودها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة والا لما كانتا اليها واذا ثبت ذلك
فنقول انها اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او لا يكون والاول باطل لان المتحرك اذا وصل نصفها
ولم يقف بل تحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة والا موضع القسمة فلا يكون القسمة واردة على الجهة وان
قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الجهة الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد الامتداد غير منقسم
الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة وهم وطبيعة ولذلك نقول ليس من شرط
ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعض البياض فان قطع هنا
لي حينئذ فاعلم ان الامر بينهما فرق واضح فان ما يشكل به غير مضاير في الفرض اما الفرق
فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة بما هو حي يحصل ذاته بالحركة بل بما هو حي يبلغه او الحركة
ولا يحصل له عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الا في فلان الجهة لو كانت
يحصل بالحركة لما وجد كان او وجودها وجودا ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك لا ضائع على
ان المراد الفرق وعليه ما ما سلو بهذا الفرق من الكلام التفسير انا دللنا على اثبات الجهة بان
قلنا الجهة هو شيء يتحرك اليه المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذي اورده
ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك من السواد الى البياض متحرك الى البياض
مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشيء لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر
ابتدير عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود
الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض فظهر الفرق واما ان تقدير عدم
الفرق فهو غير قادح في المطلوب فلان الحركة الى الجهة لو كانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك
الشيء حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب على ان الحق هو الفرق فهذا او الكلام في النمط والله

التوفيق ٥

البسط الثاني في الجهات واحسابها الاولى والثانية قال المصنف اما الجهة فمتعوبتها واما احسابها الاول
فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما احسابها الثانية فهي التي تحصل في الجهات في الجهات بعد تحددها
بعينها مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام على العناصر القسم الاول في الكلام على الافلاك
وفيه مسايل المسئلة الاولى في ان الجهات لا تتحدد الا بجسم كري اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات
لا يتبدل مثل الفوق والسفل ويشيرون الى جهات يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما عندنا ومثل
ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان
يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يحل جهة مخالفة لجهة التي من
غيره فيجب ان ان يتعين لشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والجهة الواحدة من حيث هو كذلك
فانما يتعين منه حد واحد الى ان افرض وهو غاية فتي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان
الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اختلاف في التحدد وان اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كرة
واحدا واما ان يقع بجسمين والحد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به وفي المحاط به في
ذلك التاثير بالفرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي امتداد بالقرب الذي يحدد بالمحاطة والبعد الذي
يتحدد بمركزه سواء كان حشو او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا لم يوجد الا في حد وجهة القرب والغاية البعد
فلم يجب ان يحدده لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا بعينه ما لم يكن محيطا وان لم يكن الثاني
اولى بان يتعين منه ما يحاذيه دون الاول فكيف الاجابة يجب ان يكون موضوعه في تعيين الجهة ويكون جسمانيا
معين من الكلام عند وجوده واعتبار وضعه في البعض ان تعين الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن
ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث انه كان موجبه لتحدد من قتا بلين وما لم يكن الجسم محيطا لحدده
الفوق ولم يحدده مما يقابله التقرير المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال
الانسان فان الجهة التي هي منه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابلها يسمى يسارا والقدام هي الجهة التي يتحرك
اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما يقابله واما الفوق للانسان فالجهة التي يلي راسه
والسفل الجهة التي يلي قدمه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والاسفل منها
ما يلي بطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد
لا محالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه العلة ليست حقة لان الكرة التي لا
قطع لها ولا زاوية لا جهة فيها بالفعل والجهات غير متناهية بالقوة ان يمكن فرض حدود غير متناهية

فيها واما المتفاوتات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود والنقطة والخط والسطح
ان شيئا كل جزء بالجهة او مثل عدد ما لها من الحدود والخطية والسطح ان الجسم المحدود النقطة جهات مثلا
مثل المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من البعض
واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لا جهة غيرها في المشهور منها ما يتبدل بحسب الفرض
ومنها ما لا يتبدل اما التي تتبدل فاذا كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي
هو الان ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الان يمين يسارا وبالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة
عن الجانب الذي يتحرك اليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لا تقلب القدام
خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فاذا يكون المراد منهما امرا لا يتبدل بالفرض
اما الاول واما عينها بالفوق ما يلي راس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امرا يتبدل لا بالفرض
الا ترى انه لو قام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان
الجانب الذي راس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني
فاذا اعتقدنا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يقابله سواء كان ذلك التقابل
بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل لا بالفرض فهذا عرفت الجهات التي
لا تتبدل بالفرض والجهات التي تتبدل بالفرض وهي مثل اليمين والشمال فيما بيننا والاخر وما يشبه
ذلك فاعلم ومنه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك يمينا له والجانب الغربي شمالا تشبيها له
بالانسان فان اليمين في الانسان لما كانت هو الذي منه يظهر قوة الحركة وكان الجانب الشرقي كذلك سموه يمينا
وما يقابله شمالا واما قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه الى اخره فاعلم ان المقصود في
هذا الفصل بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركب وتقريره ان نقول الجهة حد وطرف وذلك الحد يستحيل
ان يحصل في خلاء او ملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء وكذا الملاء المتشابه يمكن ان يفترض فيها حدود غير
متناهية واما الجهات الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود المفروضة في الملاء و
الخلاء المتشابه يمكن يكون متشابهة وكلامنا في الجهات المختلفة واما ثالثا فلان حصول تلك الحدود يكون تابعا
للوهم والفرض وما كان كذلك فانه يختلف باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات التي لا تختلف باختلاف الفرض
فاذن الخلاء والملاء المتشابه لا يحصل فيه طرف معين الا بالمحدود وذلك المحدود يجب ان يكون جسما او جسمانيا
فان ما لا يكون كذلك يكون نسبته واحدة فليس بان يحصل لاجله بعض الحدود طرفا والاخر سفلا باولى من العكس

في ذلك الجسم اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد
لا يمكن ان يتعين نسبة الاحد واحد وهو القرب منه فاما البعد منه فانه لا يتحدد بجد معين فان الجسم الواحد
لا يتحدد به الا جهة واحدة وذلك باطل اما اولا فلان لكل خط مستقيم مفروض فان له جهتين لا يثبت من
وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات التي في الطبع ابعد عن الجهات التي لا تتبدل بحسب الوضع اثنان
الفوق والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالآخر واما ان كان لا
يكون كذلك بل يكونان متباينين فان الاول كان المحيط وحده كافيا في التحديد الى معنى لا يتحدد
المحيط غاية القرب منه و لمركزه غاية البعد منه سواء كان داخله او خارجه خلا او ملا فحينئذ لا يكون
للجسم الموجود في داخله في التحديد واما الثاني فهو ان مع التحدد بجسمين متباينين ان لا يكون احدهما
محيطا بالآخر فهذا باطل لان البعد من كل واحد منهما لا يكون محددا فلم يكن وقوع احدهما في جانب
من الآخر وعلى البعد بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بامر يقتضي
بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان المحدود المتميز منه
في الخلا والملا المتشابه بعض مشابه في الماهية والا كذلك الجسم الذي حصل فيه والا لحصلت تلك
الخاصية في جانب آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول
الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذن حصول تلك الخاصية لذلك الجانب
لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول فثبت بما ذكرناه
ان الجهات لا يتحدد الا بجسم واحد وبينا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا فانه لا يتحدد به الا جهة واحدة
وهي القرب منه فاذن الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون مركز المحدود متقابلين وذلك
هو المطلوب المسئلة الثانية في ان الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة لان كل
جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة له لا يلائمه فقد
يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون لمحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو
علة لما قبل هذا التفارق او معه فيكون فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا الجسم او على مرتبة في
التغير المفروض ومن هذا الفصل بيان ان كل جسم صح الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محددا
للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت
الجهة المنتقل اليها عنه في وجودها وفي طلبها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا

الجسم فيها وطالبه لها له وان كان قسريا كان الجهة المنتقل اليها عنه في وجودها وفي مسارقتها لذلك
الجسم عنه في جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل على تلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق
مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما آخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة
محدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان
يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي
متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الجسم الذي
يصح عليه الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة
والمتقدم على المعي متقدم على ما في مرتبة في النمط الاول في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم
المحدد متقدم على الجسم المفارق وليس المراد من هذا التقدم بالعلية او بضرب آخر وهو التقدم بالطبع
لما ثبت ان الجسم لا يكون علة لجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون مع الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فيقول الاليق بما ذكره في النمط السادس من هذا الكتاب
في بيان ان الفلك العالي لا يكون علة للصور ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والا
لزم ان يكون الخلا ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لا لعدم الخلا ووجود الاجسام الغالبة بما فلو كان وجود الا
متاخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متاخرا ايضا عن وجود الجهة لكن المتاخر عن الشيء ممكن
بذاته ممتنع بغيره هذا محال وبابعد التوضيح المسئلة الثالثة في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاعظم
او جزؤه تذنيب يجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه
فان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له وضع لا بمفارقته وعلته
لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد
به موضع الثاني وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يحيط بان يكون
متقدما في رتبة الابداع ويكون متشابه بنسبة وضع ما يوضع له اولا فيكون مستديرا التعبير لان ان
المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة ثبت وفرع عليه مسئلة وهي انه يمتنع ان يكون ذا موضع وان كان
يجب ان يكون ذا وضع وان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذي موضع
لان الموضع لفظ مرادف للمكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي فالجسم الذي لا يحيط به جسم آخر وجب ان لا يكون له موضع فاما انه ذو وضع بالقياس

جسام

الى غيره فلما ذكرنا ههنا معنى ان الوضع لفظ يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد به ههنا هو احد
المقولات العشر وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى
امور خارجة عنها اما حاوية بها او محوية فيها مثل الجلوس فانها صفة حاصلة للجالس لا لشيء من اجزائه
لكن هذه الصفة انما تحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اعضاء الجالس
والحال هذه مثل رأسه الى الاسفل وهو باق على هيئة الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ لان النسبة
التي كانت هي اولاه وان كانت باقية الا ان النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها
غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس
الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلك له موضع وذلك ان مثل احد الافلاك التي ما هو في الفلك الاعظم
فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الوضع فلان محددا للفلك المحيط به يكون مرضيا له وكذا
مع هذا المستقبل ان تفارق موضعه واما ان له وضعا فان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك
المحيط وبالقياس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الا القسم
الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى
عنده ذلك بسبب التردد وهو الذي يمكن ان يعول عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان
يقول انا لو قدرنا وجوده من غيره ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب
والبعد منه واذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل
ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى
اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احداهما اقدم من الاخرى وجب استناد
المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط
تقدم على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم كون المحاط ممكنا لذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن للمحوي
تقدم بالوجود على الفلك المحوي لم يصح الحكم باستناده الى البعض دون البعض ثم ان وقفت المساعدة
على ان الفلك الحاوي على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لا يمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام
المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاقب للفلك الذي هو اول الافلاك من الجانب الذي يليه ويكون
هذا هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما ان يكون مطلقا بمقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول
باطل والا لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون ذلك قسرا دائما وهو خلاف المشهور وانا ان

الى ان نفعد فلك القمر لا يتحدد الا بفلك القمر فان يكون علة جهات الاجسام الحقيقة فلك القمر لكن
المشهور ان محدد كلتي الجهتين شيء واحد فان محدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة كلها هو الفلك
الاعظم لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان محدد هذه الجهات ليس هو الفلك المحيط
اما الذي يمكن ان يقال في بيان ان محدد هذه الجهات ليس هو الفلك المحيط واما الذي يمكن ان يقال
في بيان ان المحوي هو الفلك المحيط هو ان الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره فانه يحرك غيره ولا
يحركه غيره وجب استناد هذا التحدد اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون
استناد هذا التحدد الى الفلك الاول اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لا يكون المحدد
الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون الشك الثاني اقوى من هذا الكلام فلا جرم لم يحكم بتلك الاولوية
ايضا واما قوله فان كان القسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ثم يتحدد به
ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم
فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة مثلا لوضع فلك الثوابت ولوضعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لوضع
فلك زحل ولوضعه وهكذا الى كل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى
ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة بالجملة فان كل فلك فانه يتحدد موضعه
ووضعه بالفلك المحيط به ويتحدد به الفلك الذي في حشوه الملاصق له الذي هو ثان بالنسبة اليه موضعه
ووضعه واما قوله ويكون الاول انما يليق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره انما يظهر
ليذكر اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضيء على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس
العالي على الجنس السافل اذا جعل الجنس الاعلى مبدأ او بالعكس اذا جعل النوع مبدأ او في امر حسي
كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد اذا عرفت ذلك
فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن متقدما عليها بالعلية ولا
بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا ترقيت من المبدأ الاول الى المعلولات فان وصولك الى
الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره بالعلية فقط
كما سيأتي في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي اصلا لكنا ربما اعتبرنا هنا انه
لانا فرضنا هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يوجب له اولا فيكون مستديرا فاعلم

في الظاهر صح

ان المراد بهمنه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعض الاجزاء المفروضة فيه لو كان ابعد من المركز
من بعض لكان اختصاصه بوضع مبين من المركز واختصاص جزء اخر بسواه عن الابعد وان يكون لان ذلك
الجزء فكان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما مر في الفصل الاول من هذا النمط فلا يكون هو
محددا للجهات هذا خلف فان الاجزاء المفروضة فيه يكون متشابهة النسبة الى المركز ولا معنى للمستدير
الفلكي فاذا المحدد هو المطلوب المسئلة الرابعة في شرح امور نحو الاجسام كلها وهي ستة ٥
اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة
يقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يكون يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي
الا شكلا غير مختلف التفسير الكلام في هذا الفصل يستدعي تقديم تعريف الطبيعة وتوضيح القوة فنقول
كل امر حاصل في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد
او لا على ترتيب واحد فحصل منه اقسام اربعة الاول ما يصدر الاثر على ترتيب واحد ولا مع الشعور
وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث
ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا
على ترتيب واحد ولا مع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة
والمتقدمون ذكروا في تعريفها انها الاول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض اما حقيقة الاول
فظاهر واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدأ الافعال البدنية والحركة المتولدة وسائر
الاحوال الحيوانية لكنها ليست مبدأ اوليا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا بان الميل ليس مؤثرا في
الحركة بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطته واحترزنا بقولنا الحركة ما هو فيه عن المبادي التي
لكنه غير موجود في المتحرك والتي يكون بها مبدأ الحركة ما هي فيه والسكون انما مبدأ اللامرين معا فان ذلك محال
بل هي انما يقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة منافرة للجسم ويقتضي السكون عند شرط اخر
مخصوص وهو حصول حالة ملائمة ولما قلنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المتحرك بالعرض مثل حركة
الجالس في السفينة عند حركتها بل حركة الحجر المشكل بشكل الصنم فانه انما يتحرك من حيث انه جسم لا من حيث
انه صنم في هذا التعريف قيد عدم شعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول
المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الا ان المراد بها ههنا مبدأ التغير في اخر من حيث
هو اخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا واذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن

البعاد مع

اما قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه انه
لا يكون للجسم قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط
مع ان لكل واحد قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان
يكون للنار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة
كان على التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لا يقتضي خروج النار عن
البساطة لانه لما كان كل جزء يوجد من النار كان مساويا لساير اجزائها وكلها في جميع تلك القوى و
الطبايع كانت بسيطة بل ان البسيط هو الذي لا يكون تركيبا عن اجزاء يكون طبيعة كل واحد منها مخالفة
لطبيعة الاخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها ومن الطبع حتى يندرج الاجسام
الفلكية في ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وساير ما لا بد للجسم
ان يلزمه واحدا فاعلم انه ليس المراد منه ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي الا اثرا واحدا اما اولا فلان
ذلك محال على ما بيناه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية الامكنة والاشكال وساير
الامور التي لا بد للجسم من لوازمها مثل المقادير وساير الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس
له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد فانها لا توجب
ذلك الاثر في وقت دون وقت في محل دون محل بل في جميع الاوقات والمحال على وتيرة واحدة لانا
بينا ان الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها الاثر في محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك
الصدور شعور واذا كان المراد من الطبيعة ذلك لما لا يكون ذلك الا يكون طبيعة واما قوله فالجسم
البسيط لا يقتضي الا شكلا غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان لا يكون لازمة على قبلها
والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة وان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها الاثر على جهات
مختلفة وهذا القدر لا يقتضي ان يكون الشكل الطبيعي للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضي ان يكون
كل شكل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها الافعال
لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد
لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الا اثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا في نفسه العقل ٥
اشارة انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك والبسيط مكان واحد تقتضيه طبيعته والمركب

ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما التي وجوده فيه اذا تشاوت الى وبايمه وكل
جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط واحدا والا لاختلفت بياناته في مادة واحدة
عن قوة واحدة التقسير كون الجسم البسيط بانه الذي طبيعة واحدة وذكرنا ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي
الا اثارا غير مختلفة اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا تحصر لها
له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني لا بد وان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم اخر
لكان لذلك الاخر نسبة بالقرب او بالبعد منه ولا بد له من شكل معين اولا بد وان يكون له حد واحد
كالكرة او حدود كثيرة كما في المخروط والكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بوضع معين وشكل
معين فيقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسمية اولما يحل في
جسمية اولما يكون محلا لجسمية او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا والكلام على هذه الاقسام ما مضى
في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك ولا باس بان نوجه الشكل
الذي وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرنا انه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل
المعين ولا بد وان يكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل
وتمام تقريره قد مضى هناك فلنعين ما قالوا الفرق بين الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها
ترجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة تقتضي الحصول في السفل حتى انا لو رميناها الى الفوق اعادتها تلك
القوة الى السفل واما اذا قدرنا نزول تلك القوة لم يكن بعد زوال ذلك المزيل لا يعود تلك القوة فعلمنا
ان لحصول المدرة في السفل مبدا وليس لذلك المبدا مبدا اخر فيقول اما اولا فهذه الحجة ما يرد التي
ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين
كلية الارض مشابهة في كل الاعراض اعني اليبوسة والبرودة والكثافة والشيء يجذب الى شكله و
والاصغر يجذب الى الاعظم واعلم ان من ابطل هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على
فساده ان انفصال الاصغر اعظم من انفصال الاعظم يجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من
جذبها المدرة العظيمة فلو كان عدو المدرة لجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجر كلما كان اصغر
كان اسرع نزولا وفسادا والثاني يدل على فساد المقدم ثم لقائل ان يقول الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا بل الاوضاع بأسرها بالنسبة اليه على السواء انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من

الاخبار والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ما ذكروه فاما البحث الثاني من الاحكام التي بينوا على قولنا
ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي الا اثارا غير مختلفة فهي كثيرة الا ان المذكور فيها ههنا ثلثة الاول ان لكل
البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال انه لو كان مكانان طبيعيان لكان اذا حصل
في احدهما وجب ان يستقر فيه لانه حاصل في مكانه الطبيعي وان لا يستقر لانه حاصل في مكانه الطبيعي
خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو صادق في العنصر الواحد فان جميع اجزائه كلية طبيعي له ولا
يلزمه ما ذكرتموه كذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء
كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب فيه وان اشتركا في اقتضاء مكان واحد كان مكان
المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركبت الجسم عن اجزاء متساوية عن الارض والماء والهواء فان الارض والماء
يشتركان في اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغلبة المكان واما ان لم يوجد
شيء من ذلك كانت نسبة جميع الاحياز والمحاذيات اليه على السواء لم يكن استحالته الى بعضها اولى من
البعض فاما ان يتحرك الى الكل وهو محال او لا يتحرك الى شيء منها بل حيث حصل وهو المطلوب فظهر
ان المكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط هو الكرة والاصل عن القوة الواحدة
في المادة الواحدة احوال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة ولما كان
ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرة ولقائل ان يقول ما ذكرتموه ينتقض بامور ثلثة اولها انه
منتقض بالفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل اما
اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا في درجة الوجود او لا يكونا معا فان كان معا لم
يكن ما شئ ما فرض مقسورا مما فرض قاسرا اولى من انعكاسه ما فرض قاسرا مما فرض مقسورا وان لم يكونا معا
في درجة الوجود لزم امكان الخلاء على ما قرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي
واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال الفلكية قسرية ولو جوزنا ذلك
لما امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس في يوم من الدهر ما يكدرها ولا للكواكب ما يسترها فثبت ان الثخن
الذي للمتمم طبيعي فيكون الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز ذلك جاز ايضا
مثله في الشكل وثانيها وهو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان البقعة التي ادكز الكواكب فيها حصلت
في جانب منه دون جانب فالطبيعة التي ربما فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسريا
ابطلناه بما مر في الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء ان الميلان الى الاشكال الاعضاء وترتيبها

هو القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعور لها فهذه القوة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت
بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة
وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان شكلا بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة
بعضها بالبعض وهذا خلاف الحس ولا يلزم وقوع الخلا واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل
مركب فلا شك ان كل مركب فهو بسيط والحاصل في كل واحد منها من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة
غير الحاصل منها في اجزاء الاخر فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة بشكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة
فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة المركبة من
كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسايطها هو عين محل الباقي والاول لا يخلو اما ان يكون
اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم
يكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل
بشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من الاجزاء
البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات صغيرة متلاصقة واما ان قيل
ان محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهذا يعود الى ان كل واحد ليس فيه الا قوة
واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة
تقتضي ان يكون شكل محلها كرة ولنرجع الى التفسير فنقول اما قوله الجسم اذا خلي وطباعه ولم يوثر فيه
من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من وضع متعين وشكل متعين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرنا في البحث
الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة تقتضي له وضعا معينا وشكلا معينا ثم في اللفظ احترازات
احدها انه قال اذا خلي وطباعه ولم يقل اذا خلي وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات
المبدا المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة فلها طبع و
الفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة يكون مبدا الحركة ما هي فيه من غير شعور والطبع
يكون مبدا مطلقا سواء كان له شعور او لم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان
الامر حاصلا لجميع الاجسام لا جرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات المبدا
المذكور عامة وثانيها انه قال لم يوثر فيه من خارج تاثير غريب احترازا عن ابطال ما يقوله المتكلمون
من ان اختصاص الاجسام باحيازها انما كان لان الفاعل المختار خصص كل واحد منها بحيز معين فان

تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون الجسم مستحقا لذلك الحيز او لا مع هذا الاستحقاق
فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا يمكن الزوال الا ان الاتفاقات ت
يكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التاثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في حيز وانه محال
انه قال لم يكن بد من وضع معين ولم يقل لا بد من موضع معين لما بينا ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضع
فلما كان مقصوده اثبات المبدا المذكور لجميع الاجسام لا جرم ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذن فيه مبدا
استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا المبدا يتوقف على بيان اختصاص كل جسم بوضع وشكل معينين ليس
لجسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض
الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التاثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدا استيجاب ذلك
ولم يقل فيه مبدا ذلك لان ما كان مبدا الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدا لكن الجسم قد يخرج
عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا عن شكله الطبيعي في قاسر طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليس مبدا للحصول في ذلك
الحيز ولا الحصول في ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة ان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل
والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان
سواء كان حاصلا او لم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تقريره ما مر واما قوله وللمركب
ما تقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما سبق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات فثبت
لكل جسم له مكان واحد فالمراد منه ما قد مر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه البسيط مستديرا يرا
والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر تفسير الجسم له في حال
بحركة شيء يتحرك به ويحس بها المانع وان يمكن مع الشيء الا انها يصدق ذلك فيه وقد يكون من طباعه فقد
يحدث من تاثير غريب بطل السبب من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحادث والرجوع الى الى
يستحيل اليها الا البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول واما يكون الميل الطبيعي للمكان في جهة
موضعه الطبيعي فاذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له ميل لانه انما يميل اليه بطبعه الا وكلما كان
الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه من قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري اقل وابطا ٥
التفسير اما في ابحاث الاول ان الامر المنتهي بالميل والمدافعة مغايرة للحركة وللقوة المحركة اما مغايرته
للحركة فان الزق المنفوخ اذا حبس تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة
غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالسفل المسكن في الهوا قسرا لا يكون قسرا فيه حركة ويكون المدافعة

الى السفل حاصلا ولما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور او لم تكن فانها
قد يوجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والاضعف فانه
متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما
لم يكن محسوسة وذلك معلوم بالبديهة عند الاعتبار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع
الجسم وقد يكون من تاثير غيره فيه والمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعية مثل المدافعة المحسوسة من الزق
المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة من تاثير
الغير مثل المدافعة الموجودة في الحجر المرمي الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجب توجها ما لمدافعة الطبيعية
توجب طبيعي توجهه الى الجهات الحقيقية على ما عرفت اسمان فالميل الطبيعي اما الى السفل وهو الميل الهابط او الى
المحيط وهو الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة
يلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة يوجب الحركة لزم كونه حاصلا في
وهو محال او الحركة عنه مع انه طبيعي وهذا ايضا محال فان قيل اذا وضعنا المدرة الحجر وهو ما منه
مدلع وضع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز
العالم الخامس اختلفوا في ان الميل الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ بهما باستناعه وصاحب
المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل يوجه الى الجهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان
متوجها نحو واحدة الى جهتين وهو محال والقائل ان تقول انكم تجوزون ان تحرك الجسم الواحد نحو واحدة
الى جهتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزوا ان يكون الجسم الواحد متوجها
الى الجهتين اولى واحتج المجوزون بان الحجر المتساوي بين اذا رمى احدهما قوى والاخر ضعيف كان
صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الاخر ولولا ان الميل الطبيعي العاوق للحركة القسرية والا
لما كان كذلك وايضا فالحبل الذي يجذبه جاذبان متساويان في القوة الى جهتين مختلفتين لا يقوا لا ان
يقال انه ما فعل واحد منهما فيه فعلا وهو محال لان الذي يجذب كل واحد منهما من فعله هو وجود فعل الاخر
فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا عن القادر من غير مانع وانه محال او يقال
فعل احدهما دون الاخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور
احدهما اولى من الثاني ولانه لو وجد الشيء الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر فكان ذلك
الميل خاليا عن المعارض فكان يجب ان تحرك الجسم و الى جهة والا لكان الموجب العاري عن العائق

حاصلا

حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلي
عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع الميلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم
رحال الحركة مثل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله رحال تحركه مثل لو ثبت ان الميل مغاير
لذلك المتحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه
ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ويحس به المانع وان يكن من المنع الا انفاذا منعه
وذلك فيه فالمراد ان الجسم اذا كان فيه ما يقتضي حركته فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك
النوع والاعتماد فيه وان كان ممكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه لا يحس به حينئذ
واما قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطباعي والى
الوثب(?) وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية
التي لها طبائع وان لم يكن طبايع واما قوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة الوضعية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررناه من امتناع
اجتماع المثلين فالحجر المرمي الى فوق بالقسر لا يكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري
الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله انا اذا فعلنا حصل الحرارة
الوضعية فيه فانه في حال حصول تلك الحرارة لا يكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الوضعية عادت
البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة توجهه موجها بالطبع نحو
من حوزته(?) واما قوله فاذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه
فالمراد ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يوجد فيه ميل بالفعل واحتج عليه بان الميل الطبيعي لا بد
وان يكون موجها بالطبع فالجسم حال كونه في حيزه الطبيعي يجب ان لا يكون فيه بالفعل لانه انما يميل بطبعه
اليه لا عنه واعلم ان هذه الدلالة يدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لا يكون فيه ميل عنه فاذا
قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ يتم الدلالة على انه لا ميل فيه في تلك الحالة واما
قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم عن قبول الميل القسري فكانت الحركة بالميل القسري
اوردا ابطا فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لا الى السطوح(?)
في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعائق عن حصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل
الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الى ما هو عند الميل القسري اشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالفعل

يضعف؟

ولا بالقوة لا تقبل شيئاً قسرياً بحركة فيه وبالجملة لا تحرك قسراً والا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة وليتحرك
ميلها في تلك المسافة او فرضه مما سيل وحاله تعين انها يتحركها في زمان اطول وليكن مثل اضعف من ذلك
الميل تيقضي في ميل ذلك الزمان من ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة كالي ذي الميل
الاول عديم الميل فيكون في ميل زمان عديم الميل بحركة بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا متساويتين في كالح
فيه وغير ذي مانع في مقتضى وهو في الاحوال في السرعة والبطء هذا محال التفسير الاعل ان الجسم الخالي عن
الميل ومبداه لا تقبل حركة قسرية لا فيما في الفصل السالف ان الميل الطبيعي ومبداه مانع من وجود الميل
القسري وهنا انه كان الميل الطبيعي اضعف كان الميل القسري اقوى فكانت الحركة القسرية اسرع فلو
قدرنا جسماً خالياً عن المدافعة الطبيعية وعن مبداها كان الميل القسري الذي يحصل فيه في غاية القوة فتكون
تلك الحركة في غاية السرعة واذا اوضح ذلك فيقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والقسمان
باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة في زمان
معين فاذا قدرنا جسماً آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد وان يقطع تلك المسافة في زمان اطول من الاول و
يكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر فاذا فرضنا مثلاً آخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين
الاولين وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة في مثل الزمان الذي قطعها عديم الميل لانه
اذا كان المقتضي لطول الزمان الذي هو عبارة عن بطء الحركة هو شدة الميل الطبيعي وكلما كان الميل
الطبيعي اضعف كان البطء اقل والزمان اقصر واسرع فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كهي لا مع المانع
وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم لا في زمان فهو محال لان الحركة لو وجدت فلا بد وان يكون على مسافة
وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ويكون احد النصفين قبل الآخر فيكون الحركة
في زمان بحيث [illegible] وهذا التقسيم ويلزم من [illegible] خلو الجسم القابل للحركة عن الميل وقد يقال ان
يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعي او لا يستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لابد
وان يكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلاً قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستدعي حصولها في
الزمان واذا ثبت ذلك فيقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة القسرية
يستدعي قدراً من الزمان من حيث انها حركة ويستدعي قدراً آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل
في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر
الذي يستحقه الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر بسبب

هو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لو جعلنا الزمان كله في مقابلة
العائق فاما لو جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم ان يكون
الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ثم لئن سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف
جداً جاز ان لا يؤثر الا ترى ان [illegible] القطرة الواحدة من الماء لا تؤثر شيئاً في الحجر وان اثرت القطرات
الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الخردلة من الحديد لا يؤثر شيئاً في الكثير وان كان سقوط شيء من الحديد يقتضي
الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لابد وان تنقسم بانقسامه فالذي يحصل في الجزء الصغير من تلك القوة
ان كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي
لذلك الجسم كذلك عند اجتماع تلك الاجزاء لان الاجتماع ان لم يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن
للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة واقتضت [illegible] المحال وجود الكلام المذكور
لانا نقول لا نسلم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم من تلك القوة قوة ولكنها انما تقتضي شرط انضمام تلك
الاجزاء اما عند الانفصال فليست باعثة على [illegible] حصة كل جزء تلك القوة بل تلك القوة هو [illegible] الضعف
اذا انتهى اليه يمتنع [illegible] بعد الانقسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية
بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية بحسب الفعل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع
النسب التي اردناها ثم لئن سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها كما تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود مثل
عائق فكذلك تقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود مثل عائق فيها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن
العائق لوقعت لا محالة في زمان ولو وقعت مع العائق لوقعت في زمان اطول من الاول ولكان
للزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عائق نسبته الى العائق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن
العائق الى زمان الحركة مع العائق الاقوى لزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق هذا
[illegible] فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد الا مع ميل عائق حاصل بعينه في الحركة
الطبيعية كالارض اذا تحركت بطبعها سفلاً يجب ان يكون فيها مثل عائق لكن الميل العائق للحركة الى
السفل لا يكون ميلاً الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى الاسفل
وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مسافات مملوة ولا بد لها من
انفصال ذلك الملاء فيحصل المقاومة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة لا في
زمان لانا نقول هذا اعتراف بان [illegible] فهذه المقاومة [illegible] بالجسم في [illegible] الحركة

مدون ٤

التربية اى حادق آخر سواء كان هو يبطل ما اراده ثم التحقيق هو انهم جعلوا الجسم الخالى عن الميل الحادق خاليا
عن الحادق وهو تحكم لان الميل حادق خاص ولا يلزم من عدم حادق خاص عدم مطلق الحادق بل يجوز ان
كون المادة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن الحادق وايضا لو اراد
الموسى فى تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تاثيرها فى الحركة على حصول هذا الميل العايق لكن ذلك
باطل لان الميل ان كان طبيعيا كانت العودة الفلكيه على الحركه والميل العايق لكن ذلك باطل عنها ممكن
عليه لا من ستعاملين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقا طبيعة الفلك
لكن قبول الحركه مشروط بوجود الميل العايق واذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم
جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التى ذكرها سعد برهنتها انما دلت على ان كل مايقبل
الحركه فلا بد فيه من مثل عايق عن الحركه لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف
على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب فذكر بحث ان يتذكر هيهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع
فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل النقص لو صح اثبات زمان لا ينقسم لما تمت
الحجة المذكوره لان للقايل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع فى زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى الميل تقع فى
زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخرى نسبة لما عرفت فى النمط الاول ان ما لا ينقسم
لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ فى توجيه هذه الحجة الى فرض نسبة لزمان عدم الميل الى زمان ذى
الميل التوى للامام ذكر ما بينه فى النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى يصح له ما ادعاه
من النسبة المذكورة وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزمه ان يكون له وضع او موضع ولا
شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام الذى له فى ابتداء حدوثه من محدثه او التى له من
اسباب خارجة لا سوى من بعد ذلك اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل بدرة ان يصير مكانها
محتضنا طبيعيا لها دون مكان الاولى لسبب غير ذاتها وان كان لم يعرض من ذاتها ثم لا شك ان اختلاف
احوالها من مكان طبيعى حتى تختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلق وان لم يكن طبيعيا
لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام فى الشكل للفلك يجب ان يعلم اولا ان كل
شى فقد يمكن ان يعرض له من اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك
واللوازم يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث دون مكان الا الاستحقاق
بوجه ما من طبيعته او لداع يخصص او اتفاق فان كان لاستحقاق فذلك هو ذلك وان كان لداع غريب غير

الاستحقاق فهذا احد اللواحق الغير المقومة وقد خصصها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق
عرض وسيعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة النفس فقد علمت ان المسايل التى مرت الى هذا مبنى
على ان لكل جسم حدا معينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره ان قبال الجسم وان امتنع خلوه عن
مطلق الحيز والوضع والشكل لكنه لا يجب ان يستحق واحدا معينا والاشكال معينا بل من الجائز ان تعال
اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز معين ثم بعد ذلك ان اوجد اما ذلك المحدث
او غيره عن ذلك الحيز الى حيز او حصل حينئذ فى ذلك الحيز الحيز الاول والا فى الحيز الاول فهذا لا يكون
حيز الجسم معينا ابدا وان امكن الجسم مستحقا لشى من الاحياز المعينة وايضا فانا جاز ان لا يكون جزء العنصر
الواحد مستحقا لشى من اجزاء كليه ذلك الحيز انه يستحق بقاء ذلك الحيز لانه حيز ظلما لكن ذلك كله ذلك
العنصر واذا عرفت هذا فى الوضع والحيز فكذا القول فى الشكل والجواب عنه ان الذى تخصص الجسم بالحيز المعين
ان كان من عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فنفرض عدمه وحينئذ لا تخصص لهذا الحال
وان كان لازما فلزومه لا بد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فاما ان تخصصه بذلك الحيز
بعينه لان تحصيل ذلك الحيز اولى او من غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام فى سبب تلك
الاولوية ولا ينقطع الا بانتهاء قوة فى الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لا مع
هذه الاولوية لزم ترجيح احد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح ولان ذلك التخصيص لو كان لمرجح لكان الاتفاق
والامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكليته جزء وبين اختصاص
كل جزء بجزء فقد سبقت الاشارة اليه فى النمط الاول فى الموضع الذى بين فيه استحالة خلو الهيولى عن
الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصول
عليها من الامور الا ممكنة وحمل حاملة ويقبل التبدل فيها من طباعه الامانع والا وكانت الحال
هذه فى الموضع والوضع الممكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل النفس لكل موجود اما واجب
او ممكن فاذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لا بد من علل حاملة واسباب
موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الا لمانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه
ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله الممكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اى لما كان الامر
الزايل عن الطبيعى الممكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل
المسئلة الخامسة فى ان الجسم المحدد المحلل للجهات متحرك على الاستدارة اشارة الجسم المحدد للجهات

ليس لبعض اجزائه اي فرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا
لشيء منها فهي لعله والتنقل عنها جائزة فالميل الى طباعها واجب وذلك يجب ما يجوز فيها من تبدل الوضع
دون الموضع وذلك على الاستدارة فيثبت بكل مستدير التغير هذا الفصل يشتمل على ابحاث فالاول
ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح
عليه الحركة المستديرة فالمحدد يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فما ذكر في الكتاب برهانا عليه و
المشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتأتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلا بد
وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا
لكن المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه في هذا الكتاب فوجب ان لا يكون مركبا والشيخ
ما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب
بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال
ولم لا يجوز ان يختص كل جزء من اجزائه [illegible] وتلك المركب يقتضي ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا
يكون مع
يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها من
تلك البسائط كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد ذكرنا ان المحدد يجب ان يكون
كذلك ولانه يلزم وقوع الخلاء وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى
شكله الطبيعي او لا يمكن فان امكن ذلك فمستدير [illegible] يلزم [illegible] جانب منه والصادق جانب الى
وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء بالاخر مقتضى طباعها
وكونها كرات مقتضى طباعها ايضا لكن اتصال كل واحد منها بالاخر ينافي كونها كرات فيلزم ان
يكون الطبيعة الواحدة يقتضي حالين متقابلين وهو محال فثبت ان المحدد بسيط واما ان كل بسيط
فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفروضة فيه لا بد وان تكون متشابهة في تمام الماهية وكل جزء مساو
مشابها وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما
في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاقيا لجزء محاذي جزء او مساويا له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك
الملاقاة والمساواة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح عليه الحركة
المستديرة عليه ولقائل ان يقول قد بينا في النمط الاول انه لا دليل على ان كل ما يصح على الشيء
وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصية شرطا لذلك او شخصه الاجزاء مانعة والثاني انه لما ثبت

صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون وقيل لا بد ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ولقائل ان يقول انه
مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من
ذاته سواء فرض معه وجود العلة والشرط او عدمها والثاني الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك
ما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم
بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم ولكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شرط
لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال
باطل وهو مثل ان يقال هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق والاحتراق يستحيل حصوله الا عند
المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك محكم فكذا
ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا مما لا يمكن العلم به الا العلم بان
الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد التام لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن
جملة تلك الشرائط حصول الميل فاذن لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا
تاما الا بعد وجود الميل فالاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على
الاخر وهو محال فظهر ان ما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لا لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل في
الفلك والميل قوة محركة والفلك لا يمكن فرض تبدل الحركة عما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة فلا بد
من العائق وجب ان يتحرك [illegible] يلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في الشفاء فانه
بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للميل القسري لا بد وان يكون فيه ميل وليس الى الاستقامة فهو
الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة
على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة
واذا كان كذلك لزم من كون الفلك قابلا للحركة الاعتراف بان فيه ميلا عائقا عن الحركة لا بان فيه
ميلا يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا
يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة
المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان
كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة مختلف كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول
حاصل هذا الكلام ان الميل العائق لحركة لا بد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن لم لا ان هذا عائق عن الحركة

الاول فهو الحركة الاولى حافظة لهذا الميل عن التحرك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا
الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتوقف كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم ان سلمنا
ذلك لكن يجب ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط
كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ما مر واذا كان الميل المستدير فيها موجودا ولو كان الميل المستدير
فيها موجودا لكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها حينئذ مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا
يجتمع فيه الميل المستقيم والمستدير معا ولئن سلمنا ذلك الفلك كان الاجزاء المفترضة فيه من المشرق
الى المغرب مثلا وبه فكذلك الاجزاء المفترضة فيه من الشمال الى الجنوب مثلا وبه فلو لزم من البساطة
صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة
عليها وان لا يكون بعضها من بعض لان جميع الحركات المختلفة عليها وان لا يكون بعضها من بعض لان
جميع الدوائر المفترضة فيه مثلا وبه فكما يمكن في الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الآخر فيه فكذلك يصح
على سائر الاجزاء ذلك واذا كان كل تلك الحركات ممكنة لزم ان يحصل فيها ميول لا نهاية لها الى جهات
مختلفة ثم ان لزم وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال
وان لم يلزم ذلك لم يكن الاستدلال بالميل على الوجود الحركة فهذا حاصل الكلام في هذا الموضع فان
قيل لما تم الاستدلال على كون الفلك متحركا فلا فائدة في البحث عن مسائل الميل فايدة الجزء ام لا قلنا
ثم فانا نوقف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا وفقنا الى الحركة
لوجود الميل استدللنا بتلك الحركة على وجود ميل مستدير ثم بينا ان الميل المستدير والمستقيم لا
يجتمعان ثم بينا ان كل ما يصح عليه الكون والفساد فانه لا بد وان يكون فيه ميل مستقيم فهذا الطريق
نعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد
للجهات ليس بعض اجزائه التي يفرض لعل ما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فالمراد منه ظاهر
وقد علمت انه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي يفرض
اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزاؤه غير فرضية بل يكون حاصلا بالفعل سواء وجد الفرض
او لم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذاة ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمت
ان هذه الهيئة معلولة النسبة ~~اجزائه~~ الى اجزائه ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه
الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة واما كان القول بكون تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل

بمحاذيات اجزائه لا جرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذاة واما قوله فلا يكون لشيء من ذلك واجبا لشيء
منها فهي لعلة والعلة عنها جائزة متعذرة فما مر في الفصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور الاتفاقية ويقبل التبدل من طباعه واما قوله في طباعه واجب
متصورة فهو ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك يجب ما يجوز فيها من تبدل الوضع
دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير فالبحث عنه ما ذكرنا من انه يحتمل ان يكون المطلوب
الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لا يكون كذلك بل يكون المطلوب اثبات هذا الميل
فقط المسئلة الثانية في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيها فصلان الاول في انه يلزم
ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبتها الى شيء من خارج
لا الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج بل ان
يكون بحسب جسم من داخل التفسير لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد
عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزاء
الى امور خارجة عنها فاذن التبدل في الوضع لا بد وان يكون لتبدل نسب الاجزاء فيما بينها او لتبدل
نسبتها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لما سبق انه الحق على تلك المسئلة الثاني وذلك الجسم
يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه لا جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم في حشوه
والذي يعلم ان تبدل النسبة عند التحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن
منها التفسير كون الجسم متحركا لا يعقل ولا يحس الا اذا عرف تبدل نسبة اجزائه الى اجزاء غيره
ولذلك متى لم يحس بتبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه المقالة مقررة بالحس المحسوس في الملخص
وان كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر ليستدل بتبدل النسب
التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم على حركته فيقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن لم تتبدل
النسب التي بين اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لا محالة واذا وقعت
في احدهما كونه ساكنا تعينت الحركة للآخر مثلا اذا نسبنا السماء الى الارض ولا شك في ان الفلك في
سمت الراس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذا نسبنا
المتحرك الى المتحرك فذلك قد يوجب تبدل النسب تارة ولا يوجب اخرى اما الاول فلما اذا
نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها مختلفة والا لما حصل للكواكب الانتقالات المختلفة

واما الثاني فالكرة متى تحركت منطقتها وساير الدواير وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة اسرع من
ساير الدواير وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اسرع مما هو ابعد منه فعلل الدواير تحركت حركات
مختلفة مع ان النسب التي بين اجزايها محفوظة ابدا وافلاك ذلك قوله واذ تقرر ان تبدل النسبة
عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك يعني اذا كان المحوي متحركا فان الحاوي لو كان ساكنا تبدلت النسبة
لا محالة واما ان كان متحركا فتارة يتبدل وتارة لا يتبدل على ما مضاه واذا كان التبدل حاصلا سواء
زمن ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن
معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يتماس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما هي
او ايما من النسب على كون الفلك متحركا ولقايل ان يقول لما اعترفت بان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ويمكن ان يجاب فيقال معنى
قولنا فيجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الوجوب
الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله عند غير الساكن المسئلة الثانية في امتناع الكون والفساد
يكون له قبل ان يفسد الى جسم او يكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحق كل جسم مكانا لجسمه ويكون احد
المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة السابقة في مكان غريب لجسمها وان كان في المكان لمكا
الذي اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي لجسمها وان كان في المكان الذي لجسمها فهذا لانه قبل
ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فهو مجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل على مكانه فهو
ما فيه ميل مستقيم فكل كاين فاسد ففيه ميل مستقيم التقدير الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح
عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك
وتوجيهه ان الجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان زوال الصورة الاولى فساد للجسم
الذي تلك الصورة الزايلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذي تلك الصورة
الحادثة صورة له وايضا فالجسم متى كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت
عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان اخر معين لا يستحق له ان يستحق المكان الواحد
جسمان مختلفان بالطبع واذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يكون فاسدا فاما ان
يكون متمكنا في مكانه الطبيعي بالاستقامة وان كان في مكانه الطبيعي فذلك الجسم قبل الحدوث تلك
الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وصورة ذلك الوقت مكانا ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له

لا يمنعنا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك الوقت كان قد حصل
فيه جسم غير ملايم له وحين حصل عنه الملايم فلا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملايما له وذلك الخارج الملايم
لا بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذن الجسم الذي كان ملايما لا بد وان يكون ذا ميل مستقيم الجسم
الذي حدث الان فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفين بالطبيعة لا يمكن ان يلايما مكانا واحدا
فاذن الجسم الذي حدث الان مساو في تمام الماهية للجسم الذي ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة والحكم في المتساويين
واحد فلما ثبت في بعض ما يلايم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلايمه صحتها عليه فثبت
ان كل كاين فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة والنوع الاول الى النوع الثاني اما قوله الجسم القابل للكون
والفساد قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا لجسمه فقد علمت
حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه
يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك فللماء قبل ان يفسد الى الهواء
الذي يكون عنه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله
ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه
جسمان واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان
الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لجسمها اقتضى
ميلا مستقيما الى المكان الذي لجسمها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز
الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه لا بد وان يتحرك الى حيز الهواء بحركة مستقيمة ولا بد لتلك الحركة من ميل
فاذن في الهواء ميل مستقيم واما قوله فان كان في المكان الذي لجسمها فقد كان ذلك قبل لبس هذه الصورة
ما هذا المكان مكانه فهو مجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مجوهر متمكن هذا
المكان معناه ان الصورة الهوائية فيه كان نوعا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة عن اوفق من
حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذن الجسم الذي هو متمكن
بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي هو متمكن حدث الان فيه ايضا يجب ان يكون قابلا
للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يجب انه
يصح الحركة المستقيمة عليه واعلم انا انما فرضنا الكلام في الماء والهواء تسهيلا لعبارة الكتاب والا فالبرهان
متناول الكل وهو وتقييده فان قلت كيف وقلت يكون ذلك المتكون لصيرورة الجسم الذي انتقل الى صورة

ان حدث في الجسم وهو في غير حيز الهوا فهذا الجسم قبل حدوث الصورة الهوائية

بالكون فقد اوجبت لموجبه ان يقع خارج مكانه فان الملتصق ليس هو المكان بل الجار التفسير هذا
الشك موجه على المنفصلة التي بنينا الحجة عليها وهي قولنا حصول الصورة اما ان يكون في مكانه الطبيعي اولا
في مكانه الطبيعي وذلك ان يقال حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملائم والجواب عنه انا
لان الوضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان غير الملائم ولا يمكن ان يكون بين
هذين القسمين قسم اخرى بالحقيقة مايلاصق المكان الطبيعي ليس لمكان طبيعي بل هو مجاوره وجار الشي غير ذلك
الشي والله اعلم اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجيها الى شي وهربا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يبدأ من ارقة في موضعه
الطبيعي فلا ميل مستقيما فيه فهو ما وجوده من صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى
جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يحترق ولا يسخن ولا يستحيل استحالة
تؤثر في الجوهر كتعفن الماء المؤدي الى فساده التفسير هذا الفصل يشتمل على مسايل بعضها تقدم في
اثبات البعض واولها انه يستحيل ان يجتمع في الجسم الواحد ميل مستقيم وميل مستدير لان الميل المستقيم
توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة فيستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى جهة ومنصرفا عنها وثانيها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه لكان
الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل المستدير موجود فيه اما
في المحدد فبالبرهان المذكور واما في غيره فبالوجدان لانا نشاهد الحركات المستديرة للكواكب ولا يمكن ان
يكون ذلك للكواكب انفسها على ما سياتي فلا بد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة
ففيها ميول مستديرة فقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذن يستحيل الكون والفساد على
الافلاك فاذن ان كان لها كون وفساد فمن عدم واليه ولقايل ان يقول يجوز وان يكون طبيعة
الفلك يقتضي الميل المستدير بشرط الحصول في الحيز الطبيعي ويقتضي الميل المستقيم بشرط الخروج عن الحيز
الطبيعي كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول
في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك فالفلك فيه ايضا ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة تقتضي الميل
المستقيم متى اتفق تكونه في غير حيزه وما ذكرتموه من الحجة لا يبطل هذا الاحتمال ومتى لم يبطلوا ذلك لم يتم
دليلكم على ان الفلك ليس بكاين ولا فاسد فهذا في الفلك المحدد واما في ساير الافلاك ففيها سؤال اخر
وهو انا لا نسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك

فيها

انا

انا يجري في المحدد وان في غيره والفلك ذكرتموه من ان الكوكب يتحرك بالاستدارة فلم لا يجوز ان يكون الكوكب
متحركا في جرم الفلك لا ساكنا فيه وانتم انما يبطلون هذا بالسقي له الخرق على الفلك وسنبين انه ليس لكم
الا دليل على السبق له ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية
الى زوال الصورة محال عليها اما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون بحركة اجزاء من الاجزاء المتحركة على الاستقامة
وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد
عليه وعبارة الكتاب مشعرة بذلك فالحق الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال
وقد عرفنا في باب الهيولى ان المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وان يفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان
اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد
الجسم في مقداره بسبب تمدد او شبهه فيه وذلك يقتضي الخرق اتصال السابق وقد عرفت ان ذلك
يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل عليه الاستحالة المؤدية الى افساد الجوهر فظاهر واعلم ان
هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فكذا اما في غيره فلا والاعتبار الصحيح
يحقق ما قلناه وحيث ادى الكلام في الاجسام الفلكية القسم الثاني في الكلام في الاجسام العنصرية وفي
مسايل المسلك الاول في عدد الاسطقسات وفيها فصلان اشارة الاجسام التي قبلنا تحدث فيها قوة
يهيأ لها نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوة يهيأ لها نحو الا
الرسخ والبطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة ثم اذا افتشت واعدت التامل
وجدتها قد ترى عن جميع القوى الفعالة الى الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يسير … بالقياس الى الحار
ويسمى بالقياس الى البارد وانتهى بها الى الحد في كل باب منها اذا افترضت ان جسما يوجد عاريا من جنسه مثلا يكون
ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته عاريا الحرارة والبرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال
في الهيات المعدة للانفعال فان التشكيل يلزم اجسام العالم التي بيننا رطوبة او يبوسة لانها اما ان
يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها الشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما
الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلعزتها من الاجسام واما ساير ما يشبه ذلك فقد يتوى عنهما جسم جسم واوكي
الى [illegible] اسما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك التفسير لما فرغ من الكلام على احوال السماويات
شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها يتم الفعل
والانفعال بين الاركان واعلم ان الشيخ عدد هاهنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وبعضها

نفعال صح

٩

مهيأة نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في القوى المهيأة للفعل والقوى المهيأة للانفعال واعلم ان
القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل
فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القائمة به ولكن لهذه الذات اما الفاعلية او المنفعلية
لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه يكون مهيأة للذوات نحو الفعل والانفعال اي يكون
عللا لصيرورة الذات فاعلا او لصيرورتها منفعلة فهذا المراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو [هامش: تعالى]
وثانيها في تحقيق حقائق القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فهي الحرارة والبرودة واللذع
والطعم والرائحة واما الانفعالية فهي الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فنقول
ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لما يحدث المحمية فيوجب ان تجمع المتجانسات
وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع للتحليل وتصعيد الاجزاء اللطيفة
واعلم ان التخلخل قد يعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له هو الغلظ وقد يعني
به انبساس الاجزاء وتخلل … وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء
وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شأنها التلطيف والترقيق كانت مفيدة للتخلخل
الذي من باب الكيف فمن حيث انها تجمع من المتشاكلات وتفرق من المختلفات هي مفيدة التكاثف الذي [هامش: من]
من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء … الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها
وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية … بين المتجانسة وغير المتجانسة لحصر الاجسام
فتكثفها وعقدها الذي من باب الكيف ثم قال ويجب ان يسقط من الحد ما اورد لتفهيم اللفظة
المشتركة ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول الشيخ قد ذكر في المنطق ان من جملة الاغاليط … الاقوال
السادة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات
ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد
يدرك بعقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي
ذكرتموها للحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها الا بعد البحث العظيم في استقراء
احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد اليقين فان كل الحرارة يحصل عقيبها هذه الاثار اي الكيفية [هامش: عقيبها ح]
ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع بالاستناد بذلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الا بعد القدح
في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار

اوی عادته بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا
طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ما عداها
واما الطعوم والروائح فلا يجوز ان يذكروا ان لكل واحد منها اثرا خاصا اعتبروا السبب في ذلك لان حقائق
الطعوم والروائح غير معلومة وهذا خطاء في التحقيق في هذا البيان ان يقول لا شك ان التعريف يستدعي
كون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء اخر والا لزم اما
الدور واما التسلسل وهما باطلان بل لا بد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية عند عقل الاكتساب
واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالم ولذة وشهوة وغضب او يدركه بحواسه كمدركات
الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورا لكل احد تصورا بديهيا فطريا فمن
حاول تعريفها لا يمكن تعريفها الا بما هو اخفى منها او بما يساويها والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي
ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة وانا لا نذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة لعدم
زيادة معرفة لماهيتها ولا لجزم عن ذكر اثار صادرة عن الطعوم والروائح لمنعهم من الاحاطة لحقائقها فهذا [هامش: فهذا]
هو التحقيق في هذا الباب واما اللذع والتخدير فاعلم ان اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير فاعلم ان
اللذع منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللاذع هو الذي له كيفية نفاذة جدا
لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثيرا متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الى …
الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية فهذا شرح ما اورد من القوى
من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر الشفا انها في المشهور عبارة عن البلة
التي تكون الجسم بحيث تتشبث بالجسم وهو باطل فان الجسم كلما كان الطف كان اقل التصاقا بالجسم فان الماء
الصافي حال ما اذا غمس الاصبع فيه كان ما يتعلق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الممزوج بالغبار او الدهن
او العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس لازما للرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول
الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام سهلة القبول للاشكال
الغريبة وسهلة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي بها يكون الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة عسر
الترك لها بل قبوله وقيل بل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة هي ما ذكرنا الكيفية التي بها يكون الجسم
سهل الالتصاق بغيره استدلال في غاية السقوط لان هذا الاعتبار من اغنى سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق

بالغير حقيقتان متغايرتان في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير احد فلا يبقى هنا الا النزاع في اطلاق
لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة على ان الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس
افاد الاستمساك على الشكل ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الا
ترى ان الهوا اذا اختلط بالذرات اليابسة جدا فانه لا يفيد استمساكا على الشكل وايضا اتفقوا على ان
النار يابسة مع انها تقع على انها الطف الاجسام وارقها وكما ان الجمود والتكاثف حاجبة البارد و
السيلان واللطافة حاجبة الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع انها في غاية رقتها وسهولة قبولها
للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها في صحة
حد الاخير الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق
بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليس اكثر منها في الماء فلا يلزم ان
يكون الدهن ارطب من الماء وهذا القدر كاف في التنبيه في هذه الحجة ثم عليك بما ركبنا ان لا تثبت الا
ارعب بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل
الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان
قيل التقسيم قلتم ان الكيفيات الملموسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وههنا احتجتم الى تعريف الرطوبة و
اليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيها فنقول قد ذكرنا ان الفرق سهولة قبول الاشكال وسهولة
الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة فان النزاع ههنا ما وقع الا في ان المسمى بالرطوبة اي الامرين
واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان بحيث من وضع عليه الاصبع او ما يجري مجراه فلين لذلك وهناك
امور اربعة الحركة الى داخله وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعداده لقبول ذلك الانغمار وليس
اللين الا هذا القدر الاخير وكذلك الصلب هو الذي لا ينغمز تحت الاصبع فهناك امور اربعة عدم الانغمار
وثانيها بقاء الشكل الذي كان وثالثها المقاومة فهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهوا الذي في
الزق المنفوخ فيه ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل
البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة
هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ
في تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب
ولاجل ما ذكرناه ما لفرق بين القسمين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة

بالنزاع فان اللزج هو الذي يكون سهل الالتصاق عسر الانفصال فهو مؤلف من رطب ويابس شديد
الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذي يكون عسر الالتصاق
سهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول في ماهيات الكيفيات المذكورة واما
انه لما ذا جعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان فاعل الحار والبارد ثبت
بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكثيف والتلزيز والحر يفيد التفريق واللطافة فاذن الحرارة والبرودة
كل واحد منهما فاعلة في الاولى وفاعليتان في ايضا الرطوبة واليبوسة واما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة
منها فعل في الاولى ولانها تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة
واليبوسة منفعلتان واما اللذع والتخدير فهو ان اقتضابهما الى الحرارة والبرودة واما الطعوم
والروايح فلا شك في تأثيرهما في آلتي الذوق والشم واما اللزوجة فانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة
معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلا شك في كونه انفعاليا بسبب الصلابة
فانها لا تعد للانفعال بل تعد للافعال فلما ذا اورد هنا في القوى المعدة للانفعال انما اوردها هنا لما
بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبسايط التي لاجلها يجري فيها الفعل
ويحدث المركبات ما هي وكم هي فنقول ان المتولدات لا يحصل من اجتماع تلك البسايط الا عند تفاعلها
فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسايط عن
جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هي
الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للاركان فاذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح الفاظ
قوله الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل الى اخره فاعلم انك قد عرفت معنى القوة وما
ومعنى القوة اولا ومعنى كون القوة مهياة نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقايق هذه القوى ثالثا
والسر لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا رابعا وانما قال الاجسام التي قبلنا احترازا عن الاجرام
الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الكيفيات وانما خص اللذع والتخدير بالذكر مع ان الالوان والاصوات
ايضا مؤثرة في آلتي البصر والسمع لان اثر الاول الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة فيهما وهي التي تحس
من الفاتر وهي التي تسمى بالقياس الى البارد وتسمى بالقياس الى الحار ويجب ان يكون مادة بالقوى الفعالة
القوى الفعالة الوضعية واللازم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصورة النوعية لعني الغاية التي هي مبدأ الحرارة
واليبوسة والغاية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة ولما ذكره واعني بهذا انك علمت في كل باب منها اذا

اعتبر بالى الوه فاعلم ان المراد منه بيان الاستعداد الذى ادعاه وهو بين غنى عن الشرح والعاقل
وكذلك الحال فى الهيات المعدة للانفعال الى الاولة فاعلم انه لما تكلم فى الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم
فى الكيفيات الانفعالية فبدا باحتجاج على امتناع خلو الاجسام التى فى عالمنا عن الرطوبة واليبوسة
على التفسير الذى مر فالان الاجسام التى عندنا لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة فذلك القبول اما
ان يكون سهلا او عسرا فالاول هو الرطوبة والثانى هو اليبوسة واما الاجسام التى لا تقبل الاشكال
الغريبة اصلا فهى الافلاك فهى لا تكون رطبة ولا يابسة واما الكيفيات الانفعالية سوى الرطوبة واليبوسة فقد
يخلو عنها جسم جسم او يكون منسوبا الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وقد
عرفت كيفية انتسابها الى الرطوبة واليبوسة تنبيه الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى
البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى السيلان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض والهواء ابتنى الى
الماء عار للطين بتشبه بالماء ارشى والطف والارض اذا طبخت وطبعها ولم يبق بها يرقق اذا انعقدت
وغلظت نهايتها يكون منها اجسام صلبة او صفيه شبيها بالسحاب العاقد فهذه الاربع مختلفة الصورة
ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر الماء ولا الباحث يستقر به الهواء ولا الهواء حيث يستقر الماء
وذلك فى الاطلاق اظهره التفسير قال لما بين ان القوى الوضعية الاولية التى بها يحصل التفاعل
بين الاركان اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك فى بيان الاجسام الموصوفة
بتلك الكيفيات فالبالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الجمود
هو الارض واعلم انك قد عرفت فى المنطق انه اذا حمل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا
للموضوع اى لا يكون اعم منه ولا اخص منه واذا كان كذلك فقوله البالغ فى الحرارة هو النار وكذى سائر القضايا
يقتضى ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا فى بعض هذه
القضايا وهو يشير الى ذلك اشارة خفية وكيل بالاستقصاء الى المباحث المشرقية والملخص اما فى النفس
الاول فقد حكى الشيخ فى الشفاء عن كثير من المتقدمين انهم قالوا ان النار البسيط لا يكون فى غاية الحرارة
ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كان القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زايلة
وجب ان يحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما فى القضية الثانية وهى ان البالغ فى البرودة بطبعه هو الماء
فقد نازع فيه صاحب المعتبر فمنع ان الارض ابرد منه لان الكثافة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة
ولما كانت الارض اكثف وجب ان يكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس

فى الحرارة

ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها لا تتصل وكذلك فان
النحاس المذاب اقل سخونة فى نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر تسخينا فى الحس فان من ادخل
يده فى النار بسرعة لا تحترق يده ومن ادخل يده فى النحاس المذاب لا يبدو ان يحترق والسبب
ما ذكرنا ان النار للطافتها تسرع انفصالها عن العضو والنحاس المذاب لكثافته يبطؤ انفصاله عن البدن فلا
جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهى ان البالغ
فى السيلان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من السيلان كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره ويسهل
انفصاله عن غيره فهذا الهوا لبلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من السيلان
كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا ان النار الطف من ذلك
فانا نرى ان الشى كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهواء كلما ازدادت سخونته ازدادت
رقته ونرى النار التى عندنا فى غاية اللطافة والرقة فقوى فى ظنوننا انه كلما كان الشى اسخن كان الطف
وذلك يقتضى ان يكون النار الطف الاجسام واسهلها قبولا للاشكال الغريبة واتركها لها ثم ميدان
الوجه الذى ذكرناه لا يدل على ان النار الطف اى اطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوى لكن لا يدل من
الدلالة على ان الهوا اسهل قبولا لذلك والانصاف انما ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر
الاربعة هو الماء والبلة اللايقة بكونه يابسة وان فسرناها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر
الاربعة ثلثه وهى الهواء والماء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهى ان البالغ
فى الجمود هو الارض فذلك مما لا نزاع فيه اصلا ثم هيهنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذكر فى صدارة البل
والبرودة الا انهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه
هو الماء ولم يصرح بذلك فى سيلان الهواء وجمود الارض والثانى انه لم يبدا فى الذكر بالحرارة وثنى بالبرودة
وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة
تتغايران بالطبيعة النوعية التى لهذه العناصر الاربعة ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار
الحرارة وطبيعة الماء البرودة لان اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذه الاشتباه فى الكيفيتين
الفاعلتين ولم يقع فى الكيفيتين المنفعلتين لا جرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين ذكر انهما يصدران
عن طبع الشى منهما على كونهما مغايرين لطبيعة لعسر بذكر ذلك ايضا عن الحجة التى عليها التعويل
فى ان حرارة النار ليس هى نفس الصورة وهى ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك

اسهلها هو

لايكون صورة فيه على صوت هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشي بالغ في الحرارة
واذا كانت الحرارة قابلة للاشد والاضعف واما في الكيفيتين والمتعلقتين فلم يتبع هذه الاشياء
لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثاني فلان الكيفيات على اشرف الفعلية
والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحيوة وكون البرودة منافية لها فبدا بالحرارة ثم ثنى بالبرودة
واما تقدم الرطوبة على اليبوسة فلان الرطوبة عند الحرارة وحافظة لها فكانت اشرف من اليبوسة واما قوله
والهوا بالقياس الى النار حار لطيف يتشبه به النار اذا سخن ولطف فاعلم ان لكل واحد من العناصر
الاربعة كيفيتين ولكل واحد منهما فان احدى كيفيته قوية والاخرى ضعيفة فلما ذكر ما لكل واحد منهما من
الكيفيات الضعيفة فبدا بالهوا وزعم انه بالقياس الى النار حار اي له كيفية متوسطة بين الحرارة و
البرودة وقد ذكرنا ان المتوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس
الى الحار فلما كانت حالة الهوا في الحرارة والبرودة متوسطة لاجرم زعم انه حار بالقياس الى الماء الذي
يسخن بالقياس الى النار الذي هو بارد ثم جعد بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يتشبه به النار
اذا سخن ولطف بحر والمعنى بالبخار اذا صغر فهو انه كمخالط بالهوا صغيره مائية فلما كانت سخونة
النار مستغنية عن تسخينه وقد ثبت ان في البخار اذا صار هوا دل على ان سخونة النار سببا لانقلاب الما هوا
وهذا الوجه اقناعي واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت فاعلم ان المراد منه
اثبات برودة الارض واستدل عليه بانها متى لم تسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وسائر الكواكب
فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على البرودة الطبيعية لها واما قوله واذا خلت النار وفارقتها حرارتها
يكون منه اجسام صلبة ارضية تقوم بها السحاب الصاعق فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار
واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام ارضية تقوم بها السحاب الصاعق
وهو ما حكى في الشامل من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية
سميت بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة جدا اذ للقائل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام
انما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجسامها
كانت مائية وخانية التي منها يتكون الحديد من معدنية ثم ارتفعت الى كرة الاثير واختلط البعض
بالبعض وتولد منها الحديد ولا بد لكم من هذا الذي قلت لان المسدس تارة يكون نحاسا وتارة
يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات

والعلم انه لم يذكر كون النار رطبا لانه لا حاجة في العلم بذلك الى البيان وهذا بقي ههنا اشكال وابدا
في هذا الفصل البحث بالهوا ثم بالارض ثم بالنار فيقول لانه اثبت الحرارة في الهوا والبرودة في
الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لابد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلاجرم بدا بالهوا
ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور الى قوله
وذلك في الاطراف اظهر فاعلم انه يقتضي ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بجنس من الكيفيات
الاربعة المذكورة بين انه ليست مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة
واحتج عليه فقال بان كل واحد من حيز الاخر فان النار لا تقف في حيز الهوا بل تصعد والهوا لا يستقر
في الماء فان الزق المنفوخ اذا حصل تحت الماء قسرا احس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر
عدم وقوف الماء والارض في حيز النار والهوا لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر
فلان الميل الطبيعي يشتد عند القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج من حيزه الطبيعي اذا
عاد اليه فاذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشتد ميله اليه وسلوكه عن المكان الغريب
واذا ثبت ان كل واحد منها فرار عن مكان الاخر وجب ان يكون لكل واحد منها مكان طبيعي
الاخر والا لكان المكان الواحد ملايما لجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بنا
على الفرق بين الحال المقوم والحال الغير المقوم والكلام فيه قد تقدم وبالله التوفيق المسئلة
الثامنة في سبب ترتيب العناصر في امكنتها تنبيه من ظن ان الهوا يطفو فوق الماء لضغط
ثقل الماء اياه مجتمعا نحو مكانه فالطبع كذبه ان الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا والتدرج يكون بالعكس
من هذا وكذلك الحال في الحركات الاول التنفس المحصلون من الحكماء اتفقوا على ان الارض في المركز
ويحيط بالكرة الماء ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار الفلك ثم الاكثرون من الحكماء زعموا ان
هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يسبق
اليه ومن سبق الاثقل اليه ضغط الاخف وطفا الاخف عليه فهذا هو السبب في هرب بعضها عن
حيز البعض وربما احتج على هذا المذهب سوى الاعلى الكلام المتقدم على هذا الفصل فان على هذا
التقدير لا يلزم من هرب بعضها عن حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها في الصور
المقومة احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام
كلما كانت اعظم كان ميلها الى الاخيار الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها للميل القسري

اضعف لما بينا ان الميل الطبيعي عايق عن القسري والشي كلما كان العايق عنه اقوى كان وجوده
اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهوا اكبر كان
طفوه على الماء ابطا لكن الامر بالضد فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعي لا قسري وبطل المذهب
الذي ذكره والله اعلم قوله وكذلك الحال في الحركات الاخر يريد به ساير انواع الحركة المسئلة
الثالثة في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركب
على ظاهره [illegible] الى اي حد بسبب ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن البخار
وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هوا استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب
الصرد هواها فنجد سحابا لم يسق اليها من موضع آخر ولا يكون انعقد عن بخار منتشر علا ثم يرى
ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار وقد يحل الاجسام
الصلبة الحجرية مياها يعالجه يعرف ذلك اصحاب الحيل كالحد مياه جارية لسر حجارة [illegible]
الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة التفسير المقصود من هذا الفصل بيان
جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة
واعلم ان العناصر لما كانت اربعة وقع فيها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي صيرورة
الارض ماء او هوا او نارا وصيرورة الماء ارضا وهوا او نارا وصيرورة الهوا ارضا او ماء او
نارا وصيرورة النار ارضا او ماء او هوا وليس لاحد ان يدعي ان ستة منها ظاهرة لان
انقلاب الارض ماء غير ظاهر وكذا انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من ظهور احدهما ظهور الاخر الا ببيان
ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على اربعة اولها انقلاب الهوا ماء وثانيها انقلاب
الهوا نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام
الثلثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض
مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هوا ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهوا
وجب ان يكون مماثلة لهيولى الهوا لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهوا نارا ثبت كون
هيولاها مماثلة لهيولى الكل بالطريق المذكور فاذن هذه الاقسام الثلثة كافية في ان العناصر
الاربعة لها هيولى مشتركة واذا ثبت ذلك ثبت ساير الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشي
يصح على مثله بقي هاهنا ابحاث ثلثة احدها ان الاقسام الثلثة لما كانت كافية في اثبات المطلوب

فلما ذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء ارضا مع ان المطلوب حاصل
بذكر واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب
النار هوا والماء هوا والارض نارا لحصل المطلوب فلما ذا اختار الشيخ في اثبات هذا
المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لما ذا بدا اولا ببيان انقلاب الهوا ماء وثنى
بانقلاب الهوا نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا وما فايدة هذا الترتيب
والجواب عن الاول ان الاقسام الثلثة اصلا مستقيما بتفسير في الاول قال قد يبرد الاناء
بالجمد الى آخره وفي الثاني قال قد يخلق النار بالنفاخات وفي الثالث قال قد يحل الاجسام
الصلبة واما في الرابع فلم يقل وقد يجعل مياه جارية بل لما ذكر انحلال الاجسام الصلبة عطف
عليه القسم الرابع فقال كما قد يجعل مياه جارية وهذا منه على انه انما ذكر الرابع لا بعينه
وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه في نفس المقصود واما الثاني فلان الاقسام
الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا ان منها ما يعسر اثباته مثل انقلاب الهوا ارضا وانقلاب
الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان المشهور
ان الماء ينقلب هوا بالتسخين لكن ليس المشهور ان الهوا ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند
الانطفاء تنقلب هوا وليس بمشهور ان الهوا ينقلب نارا فلو ان الشيخ ابعد المطلوب بهذه
الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد مثل من الاقسام التي اوردها وتصحيحها بالادلة
فيكون ذلك تطويلا من غير فايدة ولما صح المطلوب بهذه الاقسام استغنى عن هذا التطويل
واما الثالث فنقول انه انما بدا ببيان صحة انقلاب الهوا ماء لان الطريق الاحمد في التعليم ان
يبدا بالاسهل ويرقى الى الاصعب والصعب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية
هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهوا اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة
عنه لا جرم كان تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه واما اثبات
انقلاب الارض ماء فانما اخره لان تصوره اصعب فلهذا اخره ثم شفعها بانقلاب الماء ارضا لان ذلك
قد شاهده بعض الناس فشبه به ازالة الاستبعاد ويجب ان تعلم ان الكلام في امثال هذه
الامور اقناعي ضعيف جدا ولولا اني التزمت استيعاب الفوايد من الفاظ هذا الكتاب
تنبيها للمتعلمين على وقوفي من هذا الكتاب على ما لم يقف عليه احد ممن سبقني واني ما افوت

على الاعتراض جوابا والا لما كنت احوز زمانى لمثل هذا الكلام ولنرجع الى المقصود فنقول
هذا الفصل يشتمل على اربع مباحث البحث الاول فى انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ فى
اثبات ذلك هنا على وجهين وانا اقرر كل واحد منهما على اقصى الوجوه الاول ان الاناء الفضة
او النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك
القطرات لا تخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة فى الهواء الذى يليها لكنها
لصغرها وحدة حرارة الهواء لها ما كانت تتمكن من ان تخرق اتصال الهواء ويبرد ويجتمع على
اطراف الكوز فلما برد الاناء جدا حتى برد الهواء القريب منه ايضا جدا فزال السوء عن تلك
الاجزاء الصغيرة المبثوثة فى الهواء فيغلب ما فنزلت وانفصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك
القطرات وهذا هو السبب الذى ذكره صاحب المعتبر او يقال ان تلك القطرات انما حصلت على
سبيل الرشح مما فى داخله او يقال ان الهواء ينقلب ماء ووجدا لجمد ان هذه القطرات المائية
اما ان يقال انها كانت قبل اجتماعها على طرف الكوز ماء او ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما
ان يقال انها من الماء الذى فى الكوز وهو الذى يكون على سبيل الرشح او من الاجزاء التى
فى خارج الكوز فاذا وقف الجمد فيقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما ...
احسب مسحه اخرى ولو كان السبب ما قالوه لما كان الامر كذلك لان المرة الاولى لما سرد الهواء
المحيط بالكوز ونزلت الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم يبق فى الهواء
المحيط بالكوز شئ من الاجزاء المائية واذا كان كذلك وجب ان لا يجتمع القطرات مرة اخرى لكنا نرى
انا كلما ان فنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول الشيخ كلما نشفه عاد الى ما كان بسبب
فعلمنا فساد هذا القسم واما الرشح فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح
لكن الامر المذكور لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات انما اجتمعت فى موضع من الكوز فوق
الموضع الذى ماسه الجمد والرشح انما يكون فى الموضع المجاور للرشح واما ثالثا فلان ذلك الجمد قد يكون بحيث
لا يتحلل منه رشح انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجمد ابعد من التحلل كان الشئ المذكور اتم ولذا قال
الشيخ وليس لا يكون الا فى موضع الرشح ولم يقل ولا يكون الا فى موضع الرشح لان المقصود ليس ان هذا
الامر لا يحصل من الرشح ولما ابطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فانا نقول اذا
كانت برودة الاناء يقلب ذلك الهواء ما لما يليه وان يسيل ذلك الماء فحينئذ يجذب فاليه هواء لا يستحيل

الا ينقلب ذلك ايضا ماء حتى يسيل ما عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون
السبب فيه ان الماء الطف من الاناء فاذا كان كذلك فالاناء اذا برد داخل الهواء الملاصق له ماء النفض
ذلك الماء بالاناء ويمنعه عن الهواء فمنع وصول برد جرم الاناء الى الهواء فلاجرم لم ينقلب ذلك الهواء ماء ولهذا
السبب من اولها النطرة الملتصقة بالاناء مصلت عليه قطرات اخر ولقائل ان يقول لكن نعلم بالضرورة
ان تبرد الهواء اللطيف بالانية ليست برودة الانية ليس اعظم من تبرد الهواء اللطيف المحيط بالانية الحدثة
فى صميم الشتاء بل من برودة الهواء فى الموضعين الذين تحت قطبى العالم فى الوقت الذى يكون الشمس غاربة عنهم
ستة اشهر فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضى انقلابه ماء لكان تبرد الهواء فى الصورتين المذكورتين
اولى بان يقتضى انقلابه ماء اذا انقلب ذلك ما دامت برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط بها لزداد
ذلك الهواء بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهواء الذى هناك
ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان تبرد الهواء لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكرتموه الحجة الثانية انه قد
يكون جو فى قلل الجبال فيضرب الصرد هواء فينقلب ذلك الهواء سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح
الصرد بالكسر برد وهو ... واعلم ان هذه الحجة ... والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد
الهواء الصافى ... ما يكون وباجله على ما يكون فى الشتاء من الصفاء ينعقد دفعة من غير بخار
يصعد اليه او سحاب ينساق نحوه ويصير سحابا ويلقى على الارض ويتراكم عليه كله ثلجا
مقدار دفعة ثم دفعة فيصير الهواء صافيا لحظة ثم ينعقد مرة اخرى ويلزم هذا الدور حتى انه ...
من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لعمر اودية كثيرا وليس ذلك الا من قد استحال
ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا ونزيد اعتراضا
ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال ان الاجزاء المقصودة المتفرقة المتصعدة الى
الجو البارد لما عرض لها برد هبطت من قضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت وصارت
سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج وجب ان يكون انقلاب
الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر
ابرد من يوم نزول المطر ولو كان يلزم ان لا يحصل الصحو ... وقوى يحدث فى الهواء
ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث الثانى فى انقلاب الهواء نارا والدليل عليه
ما ذكره من انه قد يحلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكير اذا

عليه بالشيخ والحق الهوا وهم يترك ان يخرج وير خل فانه عن قريب يستحيل ماء تارا ٥٥٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال البحث الثالث في انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد يحيل الاجساد الصلبة الحجرية ماء سيالا يعرف ذلك اصحاب الحيل وكيفية ذلك انه يتخذ من الملح عصارة السحق ثم اذا وضع في موضع ندي انحل ماء وكذلك النوشادر فمن اراد حل بعض الاجساد الصلبة فليخلط طبيعته الى الجزء كثيرة الشيء النوشادر او ما يجري مجراه ولذلك قال صاحب الاكسير في باب الحل احل الاشياء ملح والتراب اذا احرق جيدا ثم خالط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي يتحلل في الرطوبة بالكلية فهنا لك قد صار التراب ماء ٥ البحث الرابع في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فانعقدت هناك احجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها ولم يجربها فكيف التصديق بها ثم من بعد تسليمها في صحة الاحجار المركبة عنها ابحاث طويلة وقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انهم يمنعون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار حجرا فليس ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلل والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبتت هذه المسائل الاربع ثبت ان العناصر قابلة لان تخلع مادة كل واحد منها صورته الاولى فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره المسئلة الرابعة في الاستقصاء الاركان ليست الا هذه الاربعة المذكورة فلم اشارة وخصه بهذه اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبيانه ان تم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو محيط الفلك كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تفقدت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها تنسب بحسب الغلبة الى واحد من هذه التي عددناها التفسير لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي الاصول للكون والفساد والموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان الفيلسوف كونها اركانا غير اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم واصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لها فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير للاخر ثم ان الشيخ بين اولا في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيا انها هي الاصول للكائنات الفاسدات واما قدم

الاول على الثاني لان الفساد وكون كل واحد منها جزءا من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة الى امر غير طبيعي والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلا جرم قدم بيان كونها اركانا على بيان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله وبيانه ان تم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق نحو محيط الفلك كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج هنا الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة تكفي في ان تتم بها عدة الاجسام المستقيمة الحركة فانه متى ظهر ذلك ثبت ان اركان عالمنا ليست الا هذه الاربعة ٥ اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لانطبق مركزه على مركز هذا العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس بسطحه سطح الفلك واما الثقيل الاضافي فانه يفسر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطبيعته يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين حدي الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط شيئا ما فانه اذا حصل في حيز النار او الهواء تحرك عنهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عليه فلا جرم كان ثقيل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما انه اذا قيس الى الارض تحركت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول ولكنه مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنها واما ذلك فاعتبار انه لا يبرح عن الوسط الحد الذي تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف اما اولا فلان القضية تصير منحصرة حينئذ بالعبارة الاولى دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لا يقتضي عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لا يريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلا جرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول لا نسلم ان للهواء ثقلا صاعدا او الا لكنا اذا بسطنا كفنا او وقفنا في الهواء وجدنا فيه هابطا الى فوق كما اذا دخلنا تحت حجر وجدنا فيه هابطا الى اسفل ولما لم يجد الفرقانية علمنا ان الهواء ليس فيه هابط ولا صاعد بيان الشرطية انا اذا وقفنا الجرم صاعدا على عقبه ان مطلوبه ان يلتصق سطحه بسطح النار كما اذا وقفنا الارض هاوية بالطبع فمنعناه ان طبيعتها مركزها على مركز العالم ولكن ان الارض لما لم تقصر بهذه الحالة كان الميل المستقيم موجودا فيها بالفعل وما ذا بسطنا كفنا في الهواء او وقفنا

كان الهوا الذي يلي الكل غير واصل الى الماء الطبيعي فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه والميل الهابط مجهولا فوجب
ان يكون محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة كيف ينبغي ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلان ذلك قد عرفت ان الجهة
الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في تلك الجهة او الهرب
منها فان الاجسام المستقيمة الحركة لا يمكن ان تزيد على هذه الاربعة فانها اما ان يكون طالبا لنفس الفوق او للقرب منه
او لنفس السفل والقرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم اخر مخالف لها بالماهية فيكون
طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام
الاربعة يستحق كل واحد منها وجب ان لا يكون ههنا جسم اخر يكون ركنا من اركان هذا العالم فثبت ان هذه الاربعة
كافية في كونها اركانا للعالم ٥٥ ٥ واما بيان انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانا اذا تفحصنا
جميع الاجسام التي عندنا وجدناها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه فاعلم ان المراد من الاستقراء وضع احوال
المركبات في حالتي تركبها وانحلالها حال ما تركبها من هذه الاربعة وانه لا بد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه
واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي ذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا
حاجة بنا الى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزءا من المركبات وتقريره من وجهين احدهما انا نرى النار المنطفئة
تنطفئ عند وصول الماء والارض اليها فالاجزاء الصغيرة النارية التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية
والمائية الغالبة اولى بالانطفاء ٥ وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية التي هي اجزاء البدن اما ان يقال انها نزلت
عن كرة الاثير واختلطت بالمني الذي منه يكون البدن او يقال انها تكونت هناك اعني في المني والاول باطل لان
نزولها عن كرة الاثير قسري فلا بد له من قاسر ولا يوجد ههنا قاسر يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير
النار نارا انما يكون عند حصول ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر
الصور والجزء الذي لا يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل فلاي معنى الشيخ هذا الفصل بهذه الاشارة قيل
فنقول لانه يجمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد من
الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من التنبيه والله اعلم
المسئلة الخامسة في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة قوله هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع على نسب
مختلفة معدة لخلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية واحفظت الصورة مثل الماء يسخن فلا ان يبقى اوان

يخلف عليه البرد والميعان وما يتبعه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تضعف ولا تشتد والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض كما علمت والاعراض كائنة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصورة في الاعراض وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى
الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها والا لما مزاج بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
متفاعلة فيما بينها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ٥ التفسير لما تكلم
الشيخ على العناصر الاربعة واحوالها اراد في هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما تتحقق
من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة ويكون الامتزاجات
الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون و
الشكل فان هذين الامرين اذا اعتبارا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة و
الاجناس الغالبة للمركبات ثلثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان المزاج كل جنس عرضا وطرفا افراط وتوسط
من جاوز ذلك من تلك الطرفين بطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وطرفا افراط وتوسط من جاوز ذلك
النوع بطل ذلك المزاج وعرض النوع جزء من عرض الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف في النوع جزء من عرض
مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول في العضو وهذه الجملة هي تفسير قوله هذه
يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على النسب مختلفة معدة لخلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها
وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكسا
غوراس واصحابه كانوا يقولون بالخليط وينكرون المزاج والابد في هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ما ذكرها ٥
واما قوله ولكل واحد من هذه العناصر الاربعة صورة مقومة هي مبدأ كيفياته المحسوسة فالمراد ان لكل واحد من
هذه العناصر الاربعة صورة مقومة هي مبدأ كيفياته المحسوسة فالصورة النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية
غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى في النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها
دليلين الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصورة النوعية باقية فان الماء قد يسخن ويزول برودته وكذا
يزول الميعان عند الجمود مع ان ماهيته محفوظة في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست
صورتها النوعية فان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يمكن فيها هذه الحجة فكذلك الهواء لا يبقى هواء بعد
زوال الميعان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثانية وهي الحجة العامة ان هذه المنبعثة تقبل
الاشتداد والضعف والاشد من الصور تقبل الاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القدر

العبرة في التقوم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك اشخاصا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ما
وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان حاصلا في ذات الفصل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب
الازدياد ثم لقائل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه ان الصورة لا تقبل الاشتداد ولا النقص قائم بعينه في الكيفيات
من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت فان لم يزل في تلك الحالة البتة لم يحصل الانتقاص وان زال فالذي
زال ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية فان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك
زوالا لامر خارج عن تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم ان هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى
وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للمحل
ومنها مقوم قد تقدم في باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق الشيء بعد تقومه فهي تكون متقومة
بالمحل ثم لا يبعد ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهيته وقد ثبت فيما مضى
ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور
كثيرة مقومة في درجة واحدة لا جرم نبه ههنا على حل هذا الاشكال فزعم انها باسرها تنبعث عن تلك القوى الطبيعية
الحقيقية [illegible] واعلم ان القوة الواحدة عنده لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة
الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطته في عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مرتبة
على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر المزاج فلماذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول
انه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد
وان ينفعل كل واحد عن الآخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته
مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان الكاسر لكل واحد منهما بالآخر
مع الكسر الانكسار والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال الكسر وصورة كل واحد منهما وذلك محال
فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح
ان يجعل الكسر وكيفية كل واحد منهما مثلا بالصورة المقومة التي للآخر فيكون الكاسر الصورة [illegible]
ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته
المحسوسة لا جرم اورد هذه المسألة ههنا واما قوله اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل
لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لتساوي القوى لاستحال حصول المزاج
فيكون وجود الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج في البعض اما ان يكون

المقوم

قبل تأثير الآخر فيه فح لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والآخر مغلوبا واما ان يكونا معا فيلزم ان تكون الصورتان
موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقدير الذي
يلزم مما ذكروه نفي المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج واما قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها متفاعلة فيها حتى يحس كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما يتشابه في اجزائها وهي المزاج فاعلم انه لما
اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول
في المزاج راجع الى انكسار الطبائع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحالة ما لكل واحد منها من الكيفيات
اللذع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه ما اتم الدلالة على وقوع الاستحالة في الاجزاء والبارد والحار في الرطب
واليابس فلا جرم في هذا الفصل فوائد احدها انه انما قال استحالت في كيفياتها ولم يقل استحالت كيفياتها لان
الاستحالة هو كون [illegible] الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف
فالفرق بين اللفظين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه
وبينهما غاية الخلاف ويجب ان لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا بد وان يكون مكسورة السورة بسبب
المزاج الاول وح لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيما بين العناصر يكون متفاعلة بصورها النوعية
في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يحس كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما يعني به كيفية متوسطة مثلا بين الحرارة
والبرودة بحيث يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد يكون اقرب الى احد
الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد يكون على البعد ومراتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها
وسر المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث بالامتزاج مركب من طبائع كل واحد من الاجزاء التي فيه كما انها فاعلة للآثار
حاصلة فيه بالفعل فيكون الكيفية التي لكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية التي للآخر [illegible] ولكنها لا تكون متشابهة
لان كيفية كل واحد منهما قد فترت عن سورتها فتكون البارد عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعني بها
تشابه المسألة السادسة في اثبات الاستحالة وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيفيات ولا في
الصورة ولم يحصل الا ان اجزاء [illegible] ولا يظن انه برد بل فيه اجزاء [illegible]
مثلا فان ظننت ذلك فاعتبر حال [illegible] والمحلل والمصحح حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال
المتخلخل في مستحصف [illegible] الاستحصاف [illegible] بالنشر [illegible]
من معدوم متقدم المنعقد بجميع الابلاغ في التسخين لمنع العفن اذا كان لا يخرج منه شيء [illegible]

واعتبر والقيام الصياحه وانظر بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله التفسير لما جمع حاصل القول
في المزاج الى انه كيفيه تحدث عند استحالات مخصوصه للعناصر وجب اثبات القول بالاستحاله ليتفرع عليه القول بصحه المزاج
واعلم انه لما كانت العناصر اربعه ولكل واحد منها كيفيتان وجب ان يكون اقسام الاستحاله ثمانيه هي هذه استحاله الارض
رطبا او حارا استحاله الماء حارا او يابسا استحاله الهواء باردا او يابسا استحاله النار بارده او رطبه ثم انه لا يلزم
من صحه استحاله جسم الى كيفيه جسم اخر استحاله ذلك الجسم الاخر الى كيفيه الاول مثلا لا يلزم من صحه تسخن الماء صحه تبرد
النار لان البرد والماء متفقان في طبيعتهما فلا يلزم من صحه اتصاف احدهما بكيفيه الاخر صحه اتصاف الاخر بكيفيه
الاول لان المقتضي للاول ثابت وههنا الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحه استحاله الرطب يابسا
واليابس رطبا بل قد اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحه استحالة النار بارده والهواء
صلبا بل قد دل على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول ويحدث الصورة الارضية ولكن لم
يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة ويحدث فيها البرودة بل الذي جزم به هاهنا هو صيرورة
الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفية الى صحة استحالة الحار باردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى
ثم اعلم ان منكري الاستحاله اتفقوا على ان جرم الماء لم يتسخن فقط بل الذي يسخن بحرارة اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء
المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك فمنهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء من خارجه فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة
جدا من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الكثيف
الارضية التي تحترق فلما برزت من الكمون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر هنا
في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمخلخل والمخضخض قد يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعلم
انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يسخنان مع بقاء طبيعتهما وكذلك الهواء قد يحمى فوق ما يستحقه الطبيعة
الهوائية ذكر الفاظا ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضي الذي يماسه جسم اخر ويحكه
مماسة قوية فهذا الجسم قد يحمى فدل على ان الارض قد يتسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المخلخل فقد علمت
ان التخلخل قد يكون من باب الوضع وهو انتفاش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف وهو رقة القوام والمراد بالمخلخل
ههنا هذا المحقق المشهور فان من نفخ على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول الهواء اليه فان ذلك الهواء يصير
متخلخلا جدا وبسبب ذلك يسخن فوق ما يستحقه الطبيعة الهوائية واما المخضخض فهو الماء والجسم الذي يغلب
الماء عليه فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلثة ن الثاني وهو انا اذا اخذنا ماءين
متساويين في الرقة والكدورة في اناءين احدهما متخلخل والاخر مستحصف فلو كان يسخن الماء بجوازه عن نفوذ الاجزاء

النارية فيه معلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل اسهل من نفوذها في الاناء المستحصف فكان يجب
ان لا يسخن الماء الذي في الاناء المستحصف ايضا ولكان نسبة تسخن الماءين في احدهما الى الماء الذي في الاخر كنسبة احدهما الى
الاخر في التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علم ان التسخن ليس للمقرر الثالث وهو انا اذا ملانا الاناء
من الماء وضممنا راس الاناء ضما شديدا وكان الاناء مسدود المنافذ فهذا الماء لا يخرج منه شيء من الاجزاء المائية
الى خارج منه فانه يكون قليلا واذا كان كذلك امتنع ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية اللهم الا ان يقال الماء
الذي يكون فيه يصير مقداره اقل ولكن الا نبين من الاستحالة مافيه من الماء اذا كان تسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكن كذلك
بل كان يسخن الماء الذي في مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور في الاناء المتخلخل المفتوح الراس علمنا ان التسخن
ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا وثيقا ثم اوقد تحتها نار عظيمة فانها تنشق ويخرج منها صوت
عظيم مع ان اكثر ما فيه من الماء قد انقلب نارا وهذا الوجه قد جعله في سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان
الجمد يبرد ما فوقه مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد والقايل ان يقول الذي يبرد فوق الجمد ليس الا جسم ارضي او هوائي اما الجسم
الارضي فهو بارد بطبعه فيكون برده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينفع بالحجة المذكورة
وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة لانه لا شك في ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضي الحرارة كانت برودته
على سبيل الاستحاله ن ولنرجع الى شرح المتن فاما الفاظ السؤال فبينة واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخلخل و
المخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه فهذا الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن في مستحصف ومتخلخل
هل يبلغ الاستحصاف لنفوذ ما يسخن بالعصوفة على نسبة قواه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب الصحاح استحصف الشيء اي
استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءين المسخن احدهما في اناء مستحصف والثاني في اناء متخلخل فان الاستحصاف يمنع من
نفوذ الاجزاء النارية التي لا يسخن الا بنفوذها في عند الخصم فكان يلزم ان لا يسخن الماء واما قوله وحال الاناء المسخن
مسدود المنافذ لمنع البالغ في التنفس لمنع العشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يتخلف مكانه فاش يعتد به فهو الحجة
الثالثة ومعناه ان الانية التي لا يكون فيها منفذ اصلا وضمن راسها ضما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء الا القليل
وحينئذ لا ينفذ فيه من الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب ان لا يشتد التسخن ن واما قوله واعتبر والقيام الصياح
فهو الحجة الرابعة واما قوله وانظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله فهو الحجة الخامسة ن وهم و
او لعلك تقول ان النارية يبرز في الحك والخضخضة من غير تولد وكون ولا نارية فهل يمكن ان تصدق بوجود
جميع النارية المنفصلة عن حب الغضا في تحلله لبقية فيها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وحس فاشية منه
جميع جرم الزجاج الذائب عند انفصال البعد فلو لم يكن في الخشب النارية الالية في عند الخصم كان ل

لا ينبعوان بذلك واذا كان كذلك
وجب ان يثبل هذه الانا ان لا يسخن مع
علمائي

كامنة

ان نصدق بكمونه لكونها لا يبرزه رض ولا سحق ولا علاجه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون او بروز لكان اكثرها
بروز فارق ثم الكلام بعد هذا طويل ٥ التفسير الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال في الحك والخضخضة
واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة الى الكمون انما كان في الحك والخضخضة لانهما يسخنان جسما باردا واما الارض واما الماء
فاحتيج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانها تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية
اذا لم تكن ممنوعة بالعاوق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تاثير الخلخلة في تصغير الهواء اعظم
من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة في شيء واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول
بالكون في الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه في الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون بانا نعلم بالضرورة ان النارية التي
تحس في جرم الزجاج الذايب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شعاعه اذا الشعاف لا يمنع عن رؤية ما فيه
وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة عنده بانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن
خشب الغضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقية بعد التجمر لكان ذلك دعوى
يعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق
اذ المدعي لما كان وجودها محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه وللقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة
تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السحق والرض فاذا جاز ذلك ههنا فلم لا يجوز في هذه المسئلة فان قالوا الادوية
والاشياء ليس فيه شيء من الاجزاء النارية لكن خاصة مقتضية للسخونة في بدن الحي عند انفعاله عنه كان في الكون [illegible]
بانه يسخن بالخاصة لا بالكيفية وهذا وان كان موافق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به ٥ المسئلة
الرابعة في احكام النار نكتة ٥ اعلم ان الشفافة النار الساترة لما وراءها انما يكون ذلك لها اذا علقت
شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل حيث تكون النارية قوية اي شفافة لا يقع لها ظل
ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر ولا كان اتم [illegible] وانتشاره اكثر من ثم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان
يقول ان التشفيف الانتشار وخلافه الاستحداد اذ المتحركة النار رقيق من هذا ان النار البسيطة
شفافة كالهواء واذا استحالتهما النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة سقف شاف فعلى انها لطيفة
ولعل ذلك من اسباب ظلمتها احيانا عندنا والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء
وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للوصل و
مناسبة بحسب الجنس ٥ التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان النار البسيطة غير ملونة ولا مرئية وانها

وجود اجزاء الحرى نحو

الصنوبرية ح

انما تصير مرئية اذا تعلقت بجرم ارضي منفعل بالضوء عنها واحتج على ان النار البسيطة لا لون لها انما ترى من ان اصول
الشعل شفافة مع ان النارية هناك اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة بل نارا متعلقة باجسام ارضية شأن
الوضع الموضح المحروس من النار وهي الصنوبرية المستحصفة تقع ظل عن مصباح اخر والظل انما يقع للاجسام
والارضية فان قيل العذر عن الامرين واحد وهو ان اجزاء النارية عند اصل الشعلة منتشرة غير مستحصفة فلا جرم لم
يحس بها واما عند استحداد الصنوبرة فانها تكون مستحصفة متكثرة فلا جرم احس بها وصارت مانعة عن وصول
ضوء مصباح اخر الى ما وراءها فنقول هذا باطل لان مبدا النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنشئه يكون اقوى
منه في غير ذلك الوضع فثبت لما ذكرنا ان النار البسيطة شفافة واذا عرفت ذلك فنقول لما انطفاء النار يقع
على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نار البسيط فحينئذ يزول الضوء ويصير شفافا وهذا هو السبب
الاكثري في انطفاء النيران التي يكون بها تحت الفلك وهي الشهب وثانيهما الذي له النارية هواء وانفصال
الكثافة الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثري في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل
الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منه
في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار في منتهاها شفافة لانه ثبت ان الدخان
عبارة عن الاجزاء الارضية ونرى انه كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والحمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء
انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ٥ واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للوصل ومناسبة
بحسب الجنس فالمراد منه ان الكلام كان في المزاج وسببه بكلمنا في اثبات الاستحالة وابطال القول بالكمون
والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس
من ذلك في شيء ولكنه لائق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء من احوال العناصر كما ان المسائل
التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاع على ما ذكرناه غنية عن الشرح ٥ المسئلة
الخامسة في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى
واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ٥ التفسير لما بين الشيخ في الكلام ان المركبات انما تركبت عن
هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهي انه سبحانه وتعالى خلق من هذه الاربعة امزجة
مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد التصور عن الكمال واقربها الى
الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به النفس الناطقة التي التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل

لعدم [illegible] واستدل [illegible] على ان النار
عدم [illegible] نار البسيط ح

لتستوكرها

على قانون الخطابة والاتكال مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان يمينا للشي لذاته استحال ان يكون

بجعل غيره ومثال ذلك ما يتقدم في اول النمط الخامس ان وجود الحدث وان كان بجعل فاعل ولكن كونه مسبوقا

بالعدم ليس بجعل الفاعل بل لذاته وكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة

النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا فلا مرية ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة

الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واوجهها

عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجلدة لقبول قوة الحياة والنطق اولى من

قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجلدة لا القلب لما كان ذلك بل

خلاف ما قالوه وبالله التوفيق والعصمة والمن ٥ النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية ٥ ش

التفسير اما النفس فقد ذكرنا انها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في

كتب المتقدمين وسائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس

مطلقا لان هذا الشيخ ان النفس لو قرع علم بتدرج فيه النفس الفلكية لم يتدرج فيه النفس النباتية وبالعكس

وتقرير ذلك المرجع في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك

المحض فلا جرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يزيل الاشتراك بحيث تفطن للشي فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك

ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت

تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا

تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شي الا عن ثبوت انيتها

٥ التفسير اعلم ان الحق عند الحكماء ان الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا ذاته ليس بجسم ولا حال

في الجسم والمقصود من هذه الفصول اثبات انه ليس بجسم فاما المقام الثاني وهو انه ليس حالا في الجسم فذلك يبين بعد

ذلك فنقول الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة التي لكل انسان قد يكون معلومة حال ما لا يكون شي من اعضائه معلوما

وذلك يقتضي ان يكون ذاته مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة بدليل انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا

عن احوال ذاته المخصوصة ثم بني عليه الوهم وتارة لا يدعي ذلك ولكن يبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة

عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول وهو المقصود من هذا الفصل ولا بد اولا من تقديم مقدمة وهي ان الانسان

مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج حسن الادراك للمحسوسات وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى النوم معه حسن

الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكران فان الفطنة فيها اشد اختلالا منها في حال النوم لان الحواس الباطنة تختل

في هذه الحالة ورابعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل يكون اعضاؤه منفرجة

ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا يتصل اجزاؤه

لان الاجزاء اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منها شعور بالاخر به فيكون له في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا

السبب بعينه فرضنا انه لا تتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اجزاؤه غير متصلة واعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء و

الاعضاء متفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها معلقة في هواء طلق لانا لو كونها معلقة فلانها لو كانت موضوعة على جسم صلب

لا نفعل عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك

الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ

ولذلك قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال

لا يجد الا ان يكون مدركا لا نية ذاته اي لكونها موجودة فاذن رجع حاصل كلامه في هذا الفصل الى ان الانسان لا يغفل

عن ادراكه لذاته في شي من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان ويعتقد ان لا يكون

محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولا يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراكه ذاته لكنه هل يمكن

ان يغفل عن ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي

اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند تفرق الاعضاء ووجدنا

على النقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل الانصاف

انا نجد القضية الاولى اشكل فيها فاذن لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل ما دل على انه يمتنع على الانسان ان لا يدرك

ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل ما دل على الاحتمال ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يمتنع

ان لا يدرك ذاته ابدا فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا لو قدرنا غافلا عن ادراكه ذاته ثم قدرنا وصول

مولم او ملذ اليه مثل ان يضرب او يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان يحصل

له به شعور او لا يحصل وان لم يحصل له به شعور فهو ميت وليس بحي وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمؤذي

والملذ لا من حيث انه مؤذ له وملذ له او من حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد الامرين اما ان لا ينقبض

عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذي غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لانه لما لم يؤذه ما يؤذي غيره تشارك ما يؤذيه فيقتضي الحصول

كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضي الانقباض وانا لم وجب ان يحصل الانقباض والالم من شعوره

بانه حصل لغيره ما يؤذيه وان كان لا يقتضي الانقباض فقد بطل هذا القسم وبقي القسم الثاني لكن علمه بانه يؤذيه

علم باضافة المؤذي اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه

حاصلا له قبل علمه بحصول ذلك المؤدي له فثبت بهذا ان الانسان لا يغفل في شيء من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته
واعلم ان هذه الحجة يقتضي ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذي يدل على امتناع ان يغفل الانسان
عن ادراكه لذاته فهو ان يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فنقول ادراكي لذاتي اما ان يكون عبارة
عن حصول صورة مساوية لذاتي في ذاتي وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بان يكون ماهية والاخر
بالحالية اولى من العكس ايضا وبيانه ان الماهية يلزم ان يكون كل واحد منهما حالا محلا وهو محال واما ان يكون عبارة
عن مجرد حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغيبة فاذن ادراكي
لذاتي يستحيل ان يتبدل بالغفلة وذلك هو المطلوب غير برهاني والاول اضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان
لا يغفل عن ذاته فقط ٥ تنبيه بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك
منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك
بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون
تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر
التفسير لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته واراد ان يبحث ان الشاعر منها ما هو والمشعور به ما هو
فذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون من الحواس الظاهرة وهو المراد
بقوله اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل او القوى
المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني الى قسمين
اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان بهويته شيئا غير الحواس الظاهرة فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية
اما ان يكون بوسط اولا بوسط فالحاصل ان الشاعر من الانسان بذات الانسان اما ان يكون هو الحواس الظاهرة او
غيرها وان كان غيرها فاما ان يكون شعوره بتلك الهوية بوسط او لا بوسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين
حتى يبقى القسم الثالث فاما ابطال القسم الاول فذلك لانا في الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس
عن افعالها ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما ابطال القسم الثاني فذلك لا نحتاج
ههنا لمجرد الاستثناء وتمام الذي في الفصل الرابع في هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا التقسيم على هذا الترتيب
تنبيه اتحصل ان المدرك منك امر ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت
انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس الا ظواهر من ظواهر اعضائك لا فان حالها كحالها على ان الذي كان
الكلام الذي ذكره اولا فان ما سلف مع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الوضع اغفلنا الحواس عن افعالها فيقال الحق

ان مدركك حينئذ ليس عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة
من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتحرى من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد
لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه
من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره التفسير لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور به فقال ان الشيء
اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاول بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت
فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسلخت عن
اهابك كنت انت انت وثانيهما ان الشعور بالاجزاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس وقد فرضنا الكلام في الانسان الذي
عطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من الوضع اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل
لانا لا نعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين عن ادراكنا لانفسنا
واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة
او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس معلوما من الشيء بثبوت جملة مبهمة وذلك ظاهر بما تتحراه من نفسك والثاني ايضا باطل
لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجملة
فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هويته
ليست بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرك بالحس ولا بالقوة التي يشبه الحس وما يناسبه من الخيال
والوهم وغيره ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل مثبت في الفرض المذكور
او حركة او غير ذلك وفي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك ولما تجب الامر الاعم فان فعلك ان اثبت
مطلقا فلا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك لم تثبت به ذاتك
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله فلا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك
مثبتة لا به التفسير لما ذكر في التنبيه الثاني ان الشاعر من الانسان بنفسه اما الحس او غيره وان كان غيره فاما
بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى في اول ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة
شيء اخر والدليل عليه وجهان احدهما ان في الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل
الاشياء لا يغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك الثاني ان علمي بنفسي لو كان برهانيا لكان
ذلك البرهان اما برهان اللم او برهان الان والاول ظاهر البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم غيرها واما الثاني
وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول

والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه مضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور انه كل
فقد تخلص من كلامه ان الشعور من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما يناسبه بل قوة اخرى وان ادراك
تلك القوة لهوية الانسان ليس بالة والا لم يكن وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت بمجموع هذه الاشياء ان هوية
الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لا شك انه
قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجوده وشعوره وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهو
اذا فهويته مغايرة لجميع الاجسام وهذا القدر من الكلام يغني عن كل التطويلات التي مرت ومما يوضح ان النفس فان كل
احد يعلم ذاته المخصوصة انه لا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكلما يحاوله علاوة على ذلك فهو عدول
عن هذا الكلام بطريق الاولى والله ولي التوفيق ٥ المسئلة الثانية في بيان ان النفس ليست بمزاج اشار الى ذلك بقوله
الغير ان الشيخ ذكر حجته التي تعرفه وهو ان المزاج جسم الذي تابعه كثيرا عند حال حركته في جهة حركة في جهة اخرى وكذلك
يدرك بغير حسية الذي يلائمه وهو ان المزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشيء ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يحس
بحس به ولان المزاج واقع منه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير
مانع التباينها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام
كالحق الجامع الحافظ وهي او عدم متدلى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج
شيء اخر ذلك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزائه ذلك ثم بابدانك ٥ التفسير يلين
ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان محركه الارادية ومدركه ليست بجسمية ولا مزاج فاما انه
ليس بنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب
حصولهما لكل الاجسام وذلك محال واما انها ليست للمزاج فاعلم ان الشيخ ذكر ذلك بما في فيه
اولا ان خواص النفس لا يليق بالنفس بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا يليق بالنفس اما المأخذ الاول
فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة فالحجة اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين
الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية في جهة حركتها وذلك في وقت الاعياء فان النفس
تحاول على تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق
فعند الاعياء لا يكون هذه الحركة ترقية فقد حصل هنا مانع للنفس من حال الحركة وهي حال عرض في جهة تلك الحركة
وهي الفوق فان قيل لم لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة

في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسايط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك
الكيفيات البسيطة ولقايل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج مخالفة بالنوع للكيفية الحاصلة للعنصر للصورة العنصرية
فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احديهما ضد مقتضى الاخرى الثاني ان المزاج قد يمانع عن نفس الحركة التي يفعلها وذلك في الرعشة
فان النفس يحركها الى فوق والمزاج يحركها الى اسفل لان العضو من الجوهر الثقيل فحينئذ تركب الحركة من مقتضى المزاج
ومن مقتضى النفس فيهما تحرك للعضو الى اسفل لا يتحرك الا فوق فيكون المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي
يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت
هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن
شبيها كان ضدا فهذا اجتماعهما لا بد وان لم يتغير كيفية مزاج اللامس اعني انه يزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية اخرى
واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة
الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبيهه ولانها حال حدوثها لا ينفعل عنه اولى واذا لم ينفعل وجب ان لا يحصل الاحساس
فهذا هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليس بمزاج ٥ واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج
على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية تابعة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذن كل مركب فان
اجزاءه متشوقة بالطبع الى الافتراق فلا بد لها في اجتماعها من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية الحاصلة بعد اجتماعها
لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاجزاء والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قبل
وبعد فالنفس التي هي الجامع لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كان المزاج لا يحدث
الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا تحدث ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج
علة لذلك الاجتماع فلئن لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة الوجود عن وجود المزاج
كان اولى فنقول الجامع لمادة النطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج تحت تدبير
نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها تصير بعد ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان
موجودا بنفس كل انسان حافظة لاجتماع عناصر التي جمعتها نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لساير الاجزاء البدنية
بطريق ايراد الغذاء ولقايل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون الجامع للاجزاء بدن الوالد والمزاج
الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع ومورد الجسم
ساير الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم
من الاعراض بل هي شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد يكون حافظة للاجسام الجمادات

وقد لا يكون كانه الانسان وذلك بقطع اخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو دى تحرك الانسان ليس بجسمه فاعلم ان المراد الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسميته ولا مزاج جسمه واما قوله الذى يانو كثيرا ما حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعيا واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسمه وبغير مزاج جسمه الذى يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقى الضد فيحفظ ليس جنسه فهو اشارة الى ما مر من ان الجسم اذا لقى الشبيه لم ينفعل عنه ولا يدركه وان لقى الضد استحال الى كيفيته وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد اما قوله فكيف لا يكون قبل ما يعده فهو الذى قرناه في الماخذ الثالث واما قوله وهذا الالتيام كالجمع الجامع الحافظ ومن اوعلم تراعى انا الاتكال معناه انه من طلى النفس التى يجمع اولا اجزآء البدن بالتقوية والتسمية ثم يحفظ ثانيا او لحفظها ضعف او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويتفرق تلك الاجزآء واما قوله فاصل القوى المدركه والمحركه والحافظه للمزاج شيء آخر لكان تسميته النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في اجزاء بدنك بمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يوثر في البدن المسبب الثالث في وحدة النفس وكيفية تاثيرها على البدن وتاثير البدن عنها فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على عند التحقيق وله فروع وقوى منبثة في اعضائك فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التى بينه وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فيوجد فيه هيئة ما عقلية فتنفعل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئة لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاشتعال غضبا من نفس بعض التفسير لا يبين ان الشيء الذى يتحرك كل واحد منا بنزوله انا وانت ليس بالجسم ولا بالمزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشيء واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشيء هو هوية الانسان فكل واحد فانه يقطع بانه شيء واحد لا شيئان فانى اعلم بالضرورة انى لست شيئين بل شيء واحدا فكذلك لم نشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لاجل ان النفس لها آلات واحدة والشيء الواحد يستحيل ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم ان الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما يكون متضادا فان الغضب يزاول ضد ما تزاوله الشهوة فلا بد وان يكون للنفس قوى وان يكون النفس مبدأ لها اذ لو كان كل واحد من تلك القوى مشتغلا بفعل نفسه لم يكن

عن بعضها بمعاذ الفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى كان مستعملا لها كان اشتغال كل واحد منها بفعله مضادا ومانعا لاشتغال الاخر بفعله وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك العلاقة سبب لتادى انفعالات تلك القوى الى النفس وتادى انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية بمتعلقها وتاثرت عن ذلك المتعلق فادت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستورة واما الثانى فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تعالى حتى تاثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتادى الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يقشعر جلد الانسان ويقف شعره قال صاحب الصحاح قف شعرى اى قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سياتى بعد ذلك على وجه الشرح هاهنا ان شاء الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات القاهرة تارة والفاترة اخرى تقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب او للعفة او للتغير من البعض ولما كان كذلك دلنا على ذلك على ان هذه الاستعدادات هيئات راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال او لم يوجد القسم الثالث من هذا النمط في احكام الادراك المسئلة الاولى في ماهية الادراك اشارة ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك وهذا باطل فانه قد تكون حقيقة بالوجود بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي التفسير انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع الذى سماه تكملة النمط في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى اخر النمط في بيان القوة المحركة وانما قدم الكلام في القوة المدركة على الكلام في القوة المحركة لان تحركه الاختيارى لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فيكون التحريك متوقفا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجى وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوانات عن القوة المدركة فلما كانت الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة يتوقع على الكلام في حقيقة الادراك فلا جرم تكلم اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول لهذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك هل هو نفس هذا الحصول

ام لا والخائضون في هذه المسألة قد تحيّروا بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما في مطلوبين بعون الله ثم نرجع
الى تفسير الالفاظ ٥ المطلب الاول في بيان ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول
حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممتنعة الوجود مثل
كثير من الاشكال الهندسية او لا يكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك
المتصور متميزا عن غيره وكلما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز
في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور التي يميز بعضها
عن البعض بالبصر ان يكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميز بعضها
عن البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا
لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بكون بعضها متميزا عن البعض بعد الوجود واذا
ثبت ان الاشياء التي نتصورها لابد وان يكون موجودة وظاهر انها لا يكون موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض
في هذه الاشياء فلابد وان يكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم اعلم انا بيّنا في الاول
ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لابد وان يحصل الذي
فاما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانه لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي
يمتنع حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن
حصول صور المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة
بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين القوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان ينطبع
صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس بل الادراكات التي
يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يتوجه فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء تستدعي
وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن الشيء موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه
واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك
بحجج عامة في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تختص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات
اما الحجج العامة فانه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة و
الاستقامة والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما
مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من وجهين الوجه الاول انا لا نسلم ان من عقل
الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها

ر
بل ٥

لهامه

ني

ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورتها وشبحها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق
على الاطلاق بل عن الشيء الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت في الذهن
الا انها لا يكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون نارا لانه يصدق عليها حين ما يكون
في الذهن انها ماهية لو وجدت في الخارج لكانت محرقة ٥ الثالث انا لا نعني بحصول ماهية المعلوم
فينا الا كوننا عالمين به وذلك مما لا نزاع فيه لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذي يسميه بمثال الاستدارة
مستديرا وصورتها اما ان يكون حقيقتها حقيقة الاستدارة او لا يكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت
فيه حقيقة الاستدارة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا الا انه لا يفهم من المستدير الا ما حصلت
الاستدارة فيه واما ان لم يكن حقيقتها حقيقة الاستدارة لم يكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة
في الشيء العاقل وهو المطلوب واما الثاني فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت
في الخارج لزمها الاحتراق فلابد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء آخر بشرط مخصوص
مترتب على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول
في العاقل فقد حصل في ذهننا الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل من انه
الامر الذي يلزمه اللازم الفلاني عند وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك اللازم الخارجي كالكلام
في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين
فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه وجودا
او لا يكون والاول محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء
والبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل غرضهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات
المعقولة او لا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود
فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذن يجب ان توجد هذه المعقولات
فيه وحينئذ المحال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مقدرا بالوان والاشكال و
المقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان يتخيل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انا نعقل ان السواد مضاد للبياض
والعلم بتضادهما شيئين علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى شيء مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين اما
ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان
في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام خرافي لا حاصل له لان الوجود

ر
حقيقتها

فيكون ذهننا محرقا لانه
لا معنى للمحرق الا محل
الاحتراق مه

في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية ولما ان لم يكن الاذهان محل الاتصاف بما هية هذه المعقولات وحيان لا يكون فالتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول والمتخيل انطباع في العقل ادنى الخيال وعن الثالث ان المطلوب بالبحث ليس لو نسا غافلين لشيء فانه معلوم بالضرورة فلا حاجة فيه الى الدلالة انما البحث عن ماهية هذا العلم المتفق عليه اعنى انه يعبر بها حصول المعلوم في العالم وههنا وان لم يتعرض للاثبات والابطال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال بان قالوا لو حدثت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني او لا في جسم ولا جسماني والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل اما الاول فلانه ان يكون كل الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فان بطل القول بالانطباع اما انه يمتنع ان يكون محلها جسما او جسمانيا فلوجوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية التي هي تماما كلي التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وحصل صورته امكننا ان نحكم عليه بانه انسان او انه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم على شيء بشيء فان ذلك الحاكم بهما يجب ان يكون متصورا لكلا الطرفين لان ذلك تصديق فلا بد فيه من تصورين فاذن المدرك للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه يكون مدركا للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما او جسمانيا لكان المتخيل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي او الفرس الكلي جسما او جسمانيا فثبتت الشرطية ٥ ولقايل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فقط فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم لاحتمال ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس ولما كثرت التشاكل فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثاني هو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسياتي الاعتراض عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلا انطبعت ماهية المقدار في جسم لا اجتمع في ذلك الجسم مقداران ويكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها في شيء جسماني واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسما او جسمانيا فلوجوه الاول ان يحمل الجسمية او المقدار اذا استدل بحصول الجسمية او المقدار في المحل فان الشيء الذي يتخيل الجسمية والمقدار لا بد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للجسم الا الشيء القابل للجسمية والمقدار فاذن الذي يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف والثاني انا اذا عقلنا ويا [illegible]

مربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين فذلك الامتياز ليس بالماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان فاذن ذلك الامتياز في العوارض واختلاف اشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذن ذلك القابل ليس هو الذهن فلو كان محل كلتي الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بما لاجله يتميز عن الاخر فاذن لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون منقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محل الصور الخيالية جسما او جسمانيا فلا يكون جسما او جسمانيا فتخير [illegible] واما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع صور المرئيات في البصر فوجوه الاول انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغير لا يقال هذا منقوض بالمراة فانها على صغرها ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضا فلم لا يجوز ان يقال العين لا ينطبع فيها الا ما في المقدار الا انه ينطبع فيها في اوقات شتى صور اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لا يجوز ان يقال العين ينطبع فيها صورة تساوي صورة نصف العالم في الشكل وان لم يكن مثلها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المراة صور المرئيات واحتجوا عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت صورة شيء في شيء فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع تلك الصورة ثم ان الانسان اذا راى صورة الشجرة في موضع من المراة فاذا انتقل عن مكانه راى صورة تلك الشجرة في موضع اخر من المراة فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة منطبعة فكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المراة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يتطلع اليه يرى صورة المرئي مستقرة في ظاهر المراة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من الرائي عند قربه اليها وتبعد عنه عند بعده منها والثاني ايضا باطل لان عمق المراة مظلم كثيف لا ينطبع فيه شيء من الصور ويتعذر ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المراة مع انا نعلم انه ليس للمراة هذا القدر ٥ ومنها ان المراة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا فاما جوابهم الثاني فهو باطل لان العين يجب ان لا يحس الا بقدر ما ينطبع فيها ابدا وان لا يحس بالشيء العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا بيانا في المقدار فاذا ابصرت شيئا اخر فاما ان يتلاقى الا

الاعتراض

المحققين

فبهذه

الثانية ايضا رده للشرح اللازل لعاليس فان شى عودابعد دفره واحده اغلظ من شرح انه لا ينطبع فيه ما هو اغلظ
منه فاذن لا يترقى الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان فيظنه غيره شيا غلظيا
لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطه الناظر ولها جواب الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا
يقبل مثل شكل الجسم المنطبع في المقدار وان كان يقبل شكله في الشكل فان ابصار الشكل العظيم من حيث
انه عظيم لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او لا
يكون فان كانت ملونة انطبعت الاشباح في اطرافها ولم تتادى اليها ورائها لكنهم اتفقوا على انه يجب
تادى الشبح المنطبع الى ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشي الواحد شيئين لان المنطبع في كل
واحد من الجليديتين شبح اخر وان لم تكن ملونة كانت شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع فيه الصورة فهذه
هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مشتركا للابصار وغيرها والوجه الذي عليه تعويل المتقنين منهم
انما يدرك ما لا وجود له في الخارج وهي مبنى على مثل الافلاطونية وما جاء من الدلالة القاطعة على فسادها
والوجوه التي عولت الشفاء عليها فهي قاطعة غير محكمة المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع
والادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان بتقدير صحة القول بالانطباع لا بد من البحث عن الادراك
هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسألة كما في هذا الموضع من
هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين على ما قرره عند الكلام في شرح الملخص والنمط السابع من هذا الكتاب
حيث بين ان تغير العلوم لا يقتضي تغير الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تغير الكيفية وكلامه يدل على انه يثبت
حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل حالة نسبية
اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينها وبين الامر الموجود في الخارج وبين
هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بوجهين مشتركين ثم نبينه في كل واحد من اصناف الادراكات
بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا لو كان ذلك الادراك نفسه او مثلا
وايضا اذ لو كان عبارة عن حصول حقيقة السواد للشي لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد
حاصل له والثاني ظاهر الفساد وكذا المقدم شيئا للاشكال هذا انما يلزم لو قلنا ادراك السواد عبارة عن
حصول السواد للشي كيف كان ذلك الشي ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله
للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا كذلك
السواد وايضا فان ماهية الشي المخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في الشي عبارة عن

ادراك

ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشي
انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشي له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن
المادة وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون
الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك للشي له الادراك كان المفهوم
من الناطق شي له نطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشي كان المدرك عبارة عن الشي
الذي حصلت له الصورة انه غير مدرك لها لكن لا يقال انه حصلت الصورة له وما حصلت الصورة له وهذا
باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت الصورة له وما حصلت حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له
ادراك حقيقة السواد فيعلم بالقطع انه ليس حصول حقيقة السواد للشي نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر
الفساد ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر
في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان
يكون النفس عالمة ابدا بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون
مثلا للسواد الحاصل في الجسم والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم
فاذن هو امر زايد على ذات النفس وذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والمعنى الذي
انطبع السواد فيه وهو المطلوب واما الثالث فهو ركيك لان السواد المنطبع في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي
في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فهذا في الصورة الذهنية فضلا من ان يقال ان حضور تلك الصورة هو نفس العلم بتلك
الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة او عن امر زايد على تلك الماهية اعني عنها او عن امر
زايد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا
بان العلم ليس نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون عدميا وذلك نزاع في ان ذلك الزائد العدمي او وجودي
وذلك بحث اخر واذا ابطلنا القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زايد على حصول تلك الماهية في العقل
واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول الماهية المعلومة في العالم علموا انه لا بد لهم من الفرق
بين حصول السواد المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد الحاصل
في العقل اتحد بالعقل اتحاد العقل به واما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد
انكر القول بالاتحاد في كتاب المبدا والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري تعالى عقل وعاقل ومعقول واستدل
على القول بالاتحاد بان المعقول لو لم يتحد بالعاقل لاستحال ان يعقل العاقل المعقول لان الحاصل اما ان يكون هو نفس

تلك الصورة واذا كان كذلك فهو ليس الذي حصل له هو

او الصورة الحاصلة فيها او مجموعها وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال لو عقلت النفس السواد لان السواد حل فيها
بالفعل اتحاد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع ليس
الا هو القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول بالاتحاد في هذا الكتاب والعجب انه من الجوانب في الجمع
بين القولين مشكل على من قال بنفس الانطباع لابد له من القول بالاتحاد ليتمهد له الفرق بين حلول السواد في النفس
وبين حلوله في الجسم الذي هو فيه ومن ابطل الاتحاد فلابد له من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في
ان العلم بالسواد هل هو نفس حصول السواد للشيء فان المعقول لا يتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله
لما فصل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة وانما دعت
الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل المقلدة واصرارهم على تقرير كل ما يجدونه في كتاب من يعتقدون فيه بكل ما يمكن
ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الدليل القائم على ابطال ما قالوه انه
لو كانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شيء للشيء مجردا للحال اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا حال في جسم
واعتقدنا انه عالم بالسواد وجب ان نقطع في ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا
حصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك
فانا بعد العلم بانه شيء ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما بذاته
ام لا فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية فهو
ان يقول لا شك انا قد نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا او امرا زائدا عليها والاول هو باطل من
وجوه الاول وهو انا نعقل لذواتنا اذا كان نفس ذواتنا فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون نفس علمنا بذواتنا او لا يكون فان
كان الاول وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا فيلزم ان يدوم علمنا بعلمنا بذواتنا بدوام ذواتنا لكن المراتب في
هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة واما ان قيل ان
علمنا بعلمنا بذواتنا هو غير علمنا بذواتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول الاول بان علمنا بذواتنا هو غير علمنا بذواتنا
وسيأتي ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم
لان الشيء الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب
العام على النفس جوهر قائم بذاته وهو حاصل بذاته فاعتبر ان هويته المجردة قد حصل لها شيء يكون عاقلا وباعتبار انه هويته
مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في
بديهة العقل الا ترى انه يعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما متميز عن الاخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا

في البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة فالحجة التي ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء عبارة
عن حصول ماهية المدرك للمدرك ساقها اليه وجب الجزم به ثم لين وقت الشاعرة على ان حصول الشيء للشيء يقتضي
المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لابد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو تشخصه فيكون هناك ماهية التشخص
ومجموع حاصل منهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان
تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير الكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك الشخص
ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كان
حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافته الى غيره بل اتحاد الشيء للشيء اعم من
اتحاده لغيره كان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا الى نفسه او موجبا لنفسه او حالا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما
على نفسه او متاخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا هاهنا واما قوله فهذا الشيء باعتبار انه كذا
معلوما بالضرورة فكذا هاهنا واما قوله فهذا الشيء باعتبار انه كذا معلوما بالضرورة عاقل وباعتبار انه كذا فهو معقول
فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كان واحدا كانت لفظة العقل والمعقول والعاقل الفاظا مترادفة
وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى الى حيث
ذكرها في شرع الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهوما واحدا لاستحال ان يصدق لفظ منها الا ويصدق
الاخر او كان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا
فقد بطل قولكم ان عقل الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا
نقول ذلك فالمتحركية من مقولة ان ينفعل والمحركية من مقولة ان يفعل فلما اختلف المفهومات صح ان نشك في
انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما هاهنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف
يصح قياس احدهما على الاخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية امور زائدة على الذات لم يصح هذا الكلام
الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك ... واما قوله الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرا له فتحقق الاضافة
فجوابه ان هذا العذر ... انه الستر في علم الشخص بماهيته الا انه لا يكفي في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان يجعل العلم
بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص فحصل بينهما بذلك ذلك الشخص
والعلم انه لولا ولوع الناس بالشك لكان الكلام مما لا يحتاجون حقيقة والا لما احتيج الى الكلام على قولهم ان الشيء
الاحدي الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد في صفاته واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا
على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشيء او لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع

ان تشكك في ان الشيء الواحد هل يكون محركا لذاته وجوابه ان ذلك انما يصح فيه

المليين فلانه ليس حلول احدهما في الآخر اولى من العكس فثبت الثانى وذلك يبتقض القطع بانه ليس علم الشي عبارة
عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست
عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة في الحس المشترك لانها عندهم حال ما يكون موجودة في الخيال لا يكون شعورا
بها بل انما يحصل الشعور بها اذا ما طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصور نفس حصولها
لانا نقول الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لا يصدق على الخيال انه متخيل لهذه
الصورة ويكذب عليه كونه مدركا لها فثبت ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في ادراك الوهم
بعينه ه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع لان الشيخ نص في الشفاء على ان
الاشباح تنطبع في الجليدية مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على
ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا تدرك ما في الجليدية من اللون والشكل
والمقدار مع ان المثابة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فقد ثبت بهذه الوجوه ان
الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا
زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيدا الموجود في الخارج
بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وامثال هذه
الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل مواضع البحث والتدقيق هو تمام
الكلام في الادراك والشعور ه ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله ادراك الشي هو ان تكون حقيقته متمثلة
عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حضور الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم
(يشاهدها ما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول انه يقول الادراك الشي هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك)
يكن الادراك الا نفس الحضور لم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شي فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك الا
حقيقته حاضرة عند الشي الذي هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطأ وكذلك قوله يشاهدها ما به يدرك اضاف
المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتجلية فظهر ان اللفظ
يشعر بكون الادراك امرا مغايرا للتمثيل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل
الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ليستدعي مغايرا عن التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم
حتى ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به
فلابد من بيانه لا يحتمل لمعناه انه يحصل فيه مثال له والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش
على الحايط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثلا له لانا نقول المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه

فالانسان

فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فاذا عقلنا شيا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد
المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه
مع ان مثله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعدة فاما قوله فاما يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج
عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في
ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصور الذهنية وقد قررناها وقوله
او يكون مثال حقيقته مرتسما هذا الموضع للبحث فانه حكم بمثال ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت
به غيره فلخصه ليكون الكلام مابعد والاثبات واصلا على تصور محقق ثم لقائل ان يقول لا معنى للجهل الا
ما يحصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصور الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلابد من امر في الخارج واذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن
حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الصور
التي نتعقلها ونجعلها وان لم يكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان يكون قائمة بانفسها على ما يقول
به افلاطون واما بان يكون مرتسمة في شي من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه التجأ اليه الى التزامه لان
الارض الكامل عند تعقل السماء في الذهن مساوي لنفس السماء حتى يكون الوهمي الغير المحسوس مساويا للجوهر القايم بالنفس
من كل الوجوه اشد من غير مستبعد والله اعلم بالترتيب ه المسئلة الثانية في بيان درجات الادراكات في التجرد الشي
الذي قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب
عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون
قد غشيته غواش عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة
التي خلق منها لا يجرده عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال حسه ومادته واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه
يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على
تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاما ما هو

في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به
لان يعقل ما من شانه ان يعقله بل العلة في جانب ما من شانه ان يعقله. التفسير لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده
في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمتنع نفس ادراكه من ان يكون مشتركا
بين كثيرين او يدرك بحيث لا يمتنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود
ذلك المدرك في الخارج او لا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو ان يكون
مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت زيدا فالمبصر
يمتنع لذاته ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها ان
يحصل فيها احد الوصفين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فاني
اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني فاني اتخيله على ما هو عليه من التشخص فمتعلق المتخيلة يمنع من الشركة ولكن هذا
الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوصفين
جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فاما ادراك
الوهم خارج عن هذا التقسيم لان تقسيمنا تناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يندرج
فيما ذكرناه واذا عرفت هذا الحصر فلنتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي
فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولواحق مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان
هو الماهية من غير قيود زائدة كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث
الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخصة فذلك هو الذي اردناه بقولنا
انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية ولواحق جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان
يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص ذوات الصفات
المختلفة وجب ان لا يكون لها شيء من تلك الصفات والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل
ان يقول ما ذكرتموه ينفي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي ولا يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشيء
من العوارض لان العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام فلم لا يجوز
ان يكون الكلي ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مستقصى الا ان هاهنا بحثا آخر وبيانه من ذلك
هو اكثر فائدة وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضع ان العقل ينتزع من الاشخاص الجزئية صورة كلية
مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لابد ان

يكون

يكون صورة جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتتشخص تلك الصورة بشخصها وحلولها في تلك النفس
وتمتاز بها لسائر الصفات القائمة بالنفس فهي عارض غريبة عن ماهية الانسان بل ان الاشخاص الانسانية الموجودة
في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة في ماهية الانسان لاستحال الانفكاك
عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينتزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع اللواحق
والعلائق مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر
المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست
جزءا منها فانه كيف يجوز ان يقال العلم القائم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل
وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان يكون مجردة
عن جميع اللواحق الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية و
متباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك مغاير لا محالة لما به الامتياز فالانسانية
مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج وهو عبارة عن الانسان
الموصوف بالطول ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث
هو انسان موجود في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لكن ما به الامتياز اذا كان خارجا عما به الاشتراك
كان الانسان الذي به الاشتراك من حيث انه انسان فقط لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان
فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لا لان العلم في ذاته
كلي او مجرد بل لان المعلوم به كلي ومجرد ولهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز توسعة
على فهم المتعلمين فجاء المتاخرون في كلامهم ولم يفهموا كلامهم ولم يتنبهوا على اغراضهم فظنوا ان في العقل صورة مجردة
كلية وليس الامر على ما ظنوا بل التحقيق ما ذكرناه. ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عند
ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي اذا غاب عنك تخيلته فاعلم انه لما كان
اظهر الادراكات الاحساس وبعده التخيل داخلا في ادراك العقل لا جرم بدا الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث
بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لا جرم ذكر في المثال الادراك الحسي الابصار واما
قوله وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ولغيره فاعلم ان ذلك بيان ان الشيء
المدرك بالادراك العقلي امر مشترك فيه بين الاشخاص واما قوله وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش
غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم

ظنوه

حقيقة

لم يوثر في كيفية ماهية انسانية فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع في ذكر احكامها وبدا باحكام ما بدا به في التقسيم وهو
الاحساس فذكر ان الشي انما يكون محسوسا عند ما غشيته الغواشي الغريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشي الغريبة بما هي التي
لو زالت عن الشي لم يوثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا في التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت
او لازمة وسواء كانت لازمة للوجود او للماهية فان زوال شي منها لا يوثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة
قد تزول عن الشي مع بقائه والصفات اللازمة للشي لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية
سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشي انما يكون محسوسا عند ما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك
بان الحس لا يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يوثر في حقيقة ماهية
انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند ما يتغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسان
مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق الشي
الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرئي حاضرا بلا للآلة
وان لا يكون هناك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يتخيل صورته مع
غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ما ذكرنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها
يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود
المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمناه من ان العقل اذا
علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو التعقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل
على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع النظر عن الصفات التي بها وقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على
التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه
ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشي معقولا هو المادة
وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج العقل في تصييرها معقولة الى ان يجردها عن المادة واما اذا كانت
مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم يكن به حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله يصيره معقولا لانه اذا كان المانع
من المعقولية غير حاصل لكان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشي الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله

وهو الفكر والتامل فان قيل قولكم المانع من كون الشي معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب علينا تلخيص
المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة عن المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشي اذا كانت مولفة من محل و
حال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مشكلا
بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة السرير والشكل صورة له فقد يحصل ان المادة هي المحل والصورة هي
الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرنا او معقولا كالهيولى للاجسام التي اثبتها الحكماء الجسم سواء كان متقوما بالحال
كالهيولى الاولى او مقوما له كالموضوع والعرض اذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون
معقولة فتعقلها لا ينافي تعقل ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب مشكلا فلابد وان يكون هو قبله متصورا
لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للاخر فان التصديق بثبوت شي لشي يستدعي
تصور كل واحد من الطرفين واذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون تعقلها مانعا من كون الشي معقولا وثبت
ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة عن المعقولية فنقول في الجواب انه متى ثبت انه لا معنى
للتعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة
وبيانه ان الشي اذا كان قايما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما كانت حقيقته حاصلة لشي كانت حقيقته معقولة
لذلك الشي بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذن كل ما كان قايما بذاته فانه لابد من
ان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كلما يكون قايما بغيره فانه لابد وان يكون حقيقته غير حاصلة لذاته بل لغيره واذا
لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عاقلا بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما يكون موجودا قايما بذاته فانه يكون
معقولا لذاته اي يكون ذاته عاقلا بذاته وان كل ما يكون موجودا في محل فانه لا يكون معقولا لذاته اي لا يكون
ذاته عالمة بذاته فقد ظهر من هذا ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة في كونه معقولا
له الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل قد يحتاج بعض ما يعقله فانه ربما احتاج الى الفكر والتامل واكتساب صورة حتى يصير
عاقلا له واما هو لا يحتاج في تعقله لذاته الى تامل ونظر ولا الى اكتساب صورة حتى يصير عاقلا فانا قد بينا ان تعقل
الشي لذاته نفس حضور ذاته واما الذي لا يكون مجردا عن المادة فانه لا يكون معقولا لذاته بل لا يمكن ان
يصير ذاته عالمة بذاته بل لا يمكن ان يكون معقولا الا لغيره وذلك الغير يحتاج في صيرورته عاقلا له الى تامل ونظر
واكتساب صورة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاتها بل لابد ان يعمل بها عمل حتى يصير معقولة
بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة
من التعقل وانه لا مانع منه الا المادة فاما اذا كان امرا زايدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية او لم

معقولة وتثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل الحال فيه ثبت
ان المحل لا يمكن ان يكون مانعا ٩٦

اي لا يحتاج في تعقله الى عمل فان غيره اذا اراد
ان يعقله ٩٦

او تم فيتهما لم يبع ذلك وبالله التوفيق ۞ المسئلة الثالثة في الحواس الباطنة اشارة لعلك تشتهي الآن
ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع
اليس قد يتصور لك القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة
لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او
المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض قواك ما ارتسم اولا واتصل بها ما ارتسم ثانيا من الابصار
الحاضر فلذلك قوة قبل البصر يؤدي البصر اليها كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها ولك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فيكون لك بها ان تدرك ان اللون هو غير الطعم
الجزئيين واما المجرد الكلي فللعقل وان هذا الاصح هو هذا وان لم يكن وقف ذلك مرة وعندك قوة
تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان الحاكم بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا
فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير
محسوسة ولا متادية من طريق الحواس الخمس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك
الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا
فان عندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
ولكل قوة واحدة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة
بالمصورة والخيال وآلتها الروح المنصب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير والثالثة الوهم
وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب
وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها
عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط
وكأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي
في التجويف الاخير وسواء ثم انما اهتدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا
اختص بتجويف اورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب بحكمة الصانع ان يقدم الاخص للجسماني ويؤخر الاخص
للروحاني ويقعد المتصرف فيها حاكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين عند الوسط على قدره ۞

المفسر انما تكلم في الادراك وفي اضافه اراد بعد ذلك ان يتكلم في القوى المدركة وبدا فيهما بالقوى
الحيوانية وبدل الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع في وجودها في الجملة وانما النزاع
في التفصيل القول في كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع في وجودها واما ثانيا
فلانه لا فايدة في البحث عن الحواس الظاهرة الا في معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع
بها في البحث عن احوال النبوة والوحي والاخبار عن الغيوب على ما سيأتي في النمط العاشر من هذا
الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة
الدراكة للجزئيات خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان تكون مدركة للصور
فقط او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فقط فاما ان تكون مدركة للصور الجزئية مثل تخيلنا لصورة زيد بعينه
عنا او مدركا للمعاني الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التي بينه وبين شخص معين او العداوة التي بينه وبين
شخص آخر معين ولكل واحد من هذين القسمين قوة اخرى هي خزانتها فالقوة المدركة لصورة المحسوسات هي
المسماة بالحس المشترك والقوة التي تكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة
بالوهم والقوة التي تكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال
الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى وبقي
النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان
كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة
بحسب الآلات المختلفة وثانيهما معرفة مواضعها فلنرجع الى شرح المتن اما قوله لعلك تشتهي الى ان
نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم امر المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم انه
لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكلما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت
ان التعليم الجيد ان يبتدا من الاظهر مترقيا الى الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر
وهي المسماة بالحس المشترك على ساير القوى واما قوله اليس قد يتصور لك القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
الدايرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما
يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض قواك ما
ارتسم اولا واتصل بها ما ارتسم ثانيا من الابصار الحاضر فلذلك قوة قبل البصر يؤدي البصر اليها كالمشاهدة
وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة

بالحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صورة الاشياء المحسوسة بالحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر
النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لابد وان يكون له وجود
فان المعدوم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس بموجود في الخارج فهو اذن موجود في قوة من قوى
من انفرد ذلك وليس محله البصر لان البصر انما يرتسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج وهذا الخط لا
وجود له في الخارج فاذن لابد من قوة اخرى وليست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية
في جوهر النفس فهي اذن قوة اخرى جسمانية وهي المسماة بالحس المشترك وهذه القوة انما ادركت النقطة
على شكل الخط لانه يحصل فيها صورة تلك النقطة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها
يحصل فيها صورة كونها في مكان اخر يلي المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة احست تلك
القوة بذلك الشيء كالخط والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا في الخارج
بانه ان يتخيل ان يقال ان النقطة حين ما يكون في مكان فان الهواء المحيط به يتشكل بشكله ثم انها اذا
انتقلت وحصلت في جزء اخر من الهواء بل الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء بذلك الشكل قبل
زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول في ساير الاجزاء الهوائية فلا يبقى ذلك
الشكل في الاجزاء الهوائية التي وردت لاجرم رويت النقطة على شكل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة
البرهان على ان ما ذكروه في الحس المشترك لا يمكن مثله في الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذي ذكرنا
اولى مما ذكروه لانه لو جاز في بعض ما يشاهد ان لا يكون موجودا في الخارج لجاز مثله في جميع المشاهدات
وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو سفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف
والشفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب في الهواء المحصور بين جدار اي الصفوان يتلون
بلون ذلك الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن حصول ذلك الشكل في ذلك الهواء معلول
حصول تلك النقطة فيه فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج تلك النقطة منه لوجوب
زوال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره
واما الهواء المحصور بين جدار الصفو فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الهواء انما يتلون بلون الجسم الاخر
اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم تلون الهواء الملتصق بالجدار
يتلون بلونه ولكن لا يميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما
ذكرنا من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستمر على اصولهم لان الرطوبة الجليدية لا ان يكون شفافة ولا

يكون فان كانت شفافة مع انها قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم يكن شفافة
للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم يكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح
المبصرات فيلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتأدى الشبح الى ملتقى
العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان كون صورة النقطة في الهواء المخصوص
انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك النقطة في ذلك الوضع ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك الصورة
في الحس المشترك عند خروج تلك النقطة من موضع ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز
مثله في الهواء ثم ان وقت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون مثله في البصر
قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فنقول له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل
لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة والحدس لا تنفع هيهنا الا بعد العلم بان المدرك للنقطة
النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فان
لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للنقطة على شكل الخط ليس هو البصر فلو علم
ان البصر لا يدرك الا المقابل لزم الدور وانه باطل فثبت انه لا يمكننا القطع بان المدرك للنقطة على
صورة الخط ليس البصر واذا لم يمكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم ان وقت المساعدة على ان المدرك
كذلك ليس البصر فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوله لانه لا ينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا بينا
ابطال ذلك فيما مضى ان شاء الله تعالى قال اما قوله وعندك قوة يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبة فيه
يجتمع فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة وهي الخيال وهو الذي يكون
خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة
في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات
تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها باقية في الخيال فصارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل اذا استحضر
ما يخالف صورة زيد الغايب عنا ولذا ادرك الحس المشترك مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال تثبت تلك
الصورة غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم لما استدلوا على ان
هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة و
الخيال لابد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما وقال الامام فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا
اثر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما الثاني فهو ان الماء يقبل الشكل وليس له قوة الحفظ

فلو سُعّد في الثاني المدرك
للنقطة على شكل الخط ليس
هو البصر م

فادراك الحس المشترك مطالعة
تلك الصور المخزونة في الخيال
حـ

واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه الصور لا بد وان يكون قابلا لها لان ما لا يقبل الشيء استحال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا يكون مبدا القبول والحفظ فان قوله الواحد لا يصدر عنه الا واحد قد سبق ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات فهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومتصرفة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوته مثلا في كل الصور الثاني لو ان القوة الخيالية من حصلت في الحس المشترك كان الانسان مستشعرا لها شاعرا بها متخيلا لها واذا كان كذلك وجب ان لا يكون تلك الصور حاصلة في الحس المشترك عند غفلتنا عنها ثم انها اما ان لا يكون موجودة في قوة اخرى يكون ح انه لها او لا يكون فان لم يكن وجب ان لا يعود تلك الصور الخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فان تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ايضا ضعيفة لانها بناء على ان مسمى الشعور الحسي المشترك بتلك الصور التي هي الا حصولها فيه وقد بينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية وكيف لا نقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن شعورا بها ولولا ان الشعور امور اخر وراء الحصول لما استحال ذلك فهذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء حصولها في بطل اصل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة في الحس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت لها النسبة المسماة بالشعور فيحصل الشعور والا فيبقى مغمورا لا شعور بها لا يكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز ان يكون موجودة ايضا في الخيال قال لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم كسب جديد فنقول لا نسلم وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه ليس للنفس الناطقة قوة انه يبقى الصور العقلية المعقولة عنها مخزونة فيها بل يقولون النفس الناطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليها تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها المحض عنها من غير ان يبقى مخزونة في خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا ادرك الصورة عنه ثبت مخزونة في الخيال فانه يكون متمكنا من استعادة تلك الصورة من تلك الخزانة ولذا جاز ان يكون الحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى يستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت ملكة الاستفادة من غير الخزانة بل من العقل الفعال من غير حاجة الى اثبات هذه الخزانة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم في معرض التغير فيتنقص تارة ويزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة بعينها فضلا عن الصور التي هي الى سبيهاما انه

ثم انه وقعت اعادة على انها ليس ما يكون معقولة عنها
حو

لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ما ذكروه واما قوله وبيانه من الوجوه انه يمكننا ان نحكم ان هذا اللون عين هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان الناظر بهذين اللونين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما نهدة قول ٥ فاعلم ان هذا دليل اخر على اثبات الحس المشترك والخيال وتقريره انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذاك الا ليقيننا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشي على شي وجب ان يكون عالما بكل واحد منها اذ التصديق بتقدمه لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشي ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذن لا بد من قوة جسمانية مدركة لجميع مدركات الحواس الظاهرة هو الحس المشترك وخزانة الخيال ولقايل ان يقول كما انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان وانه ليس بجزئي ولذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين كسوس والمحكوم به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع في صحة حمل الكلي على الجزئي اما اولا فلانه لو جاز الامتناع من ذلك جاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا اللون هو هذا الشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا بذلك في المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي والكلي على الكلي والجزئي على الكلي والكلي على الجزئي ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا القسم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن لمخالفة من خالف فيه عبرة واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشي على شي اما ان يجب ان يحضره المقضي عليهما او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد وان يكون مدركا لزيد بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فان النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر بهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذي يدل بعد ذلك على ضعف قولهم على فساد القول بالحس المشترك انا نعلم بالضرورة انا اذا ذقنا شيئا فليس المدرك لذلك الطعم شيئا في الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقول الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع انا نجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك للمطعوم هو العقب او الكعب او الاخمص وان كنا نجد الحال بخلاف ذلك وايضا فالقوة الباصرة اما ان يكون قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك ايضا فيلزم ان يكون ذلك المبصر الواحد فيكون ابصارنا له ابصارا واحدا لا ابصارين ونحن نجد الحال كذلك

ذلك وان لم يكن في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا اعلى التخيل يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى اللفظ
اسمه اما بالقوة الباصرة بحمية انت بالحس المشترك وكيف ما كان فيتوجه منه انه يسرع الانسان شي يبصر
المرئيات الاشي واحد واما الخيال فالذي يدل على ثباته والقول به ان الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم
ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي لاختلط تلك الصور فان اللوح الصغير
اذا نقش فيه النقوش الكثيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان يرتسم كل صورة منها
غير موضع الاولى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع غاية عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع
كل صورة مغايرا لموضع الاخرى لم يكن هناك شي واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون
الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق
لا ما قاله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية
من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي
يدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة جزئية موجودة في الذئب المعين و
ادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس في النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة
بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان هاهنا بحثين البحث الاول في بيان المغايرة
بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم هاهنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين
من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة ممنوعة ثم بتقدير التسليم عليها فلا بد من بيان
ان المدرك لهذه الاشياء ليس هو النفس ولم ار للشيخ في كلامه في كتبه المطولة الا انه لم احتج على ان المدرك
لصور المحسوسات ليس النفس فان لم يثبت ذلك حيث ان المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان يدركها
الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة في هذه الذئب اما ان يدرك
من حيث انها موجودة في هذا الذئب او لا من حيث انها موجودة في هذا الذئب فان كان مدركا لذلك الذئب لان العلم
بالعداوة من حيث انها في ذلك الذئب موقوف على العلم بذلك الذئب فقد ثبت ان المدرك لذلك الذئب جسم او
جسماني فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادراك العداوة لا من حيث انها في
ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلي وليس
كلامنا في العداوة الجزئية هذا احسن ما قدرت عليه في تمشية ما ذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك
لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون المدرك لذلك الذئب او لا يجب فان ذهب يجتهد يكون

انها

المدرك لذلك الشي الذي هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فان
المدرك لتلك العداوة الحس المشترك او الخيال واذا اتفق ذلك في صورة فليعقل مثله ابدا وحينئذ لا يمكننا ان نقطع
بان المدرك لذلك الذئب لهذه المعاني الجزئية ليس هو المدرك للصور التي به واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك
العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى
التقدير الاول يجوز ان يكون المدرك هو لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون
المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة ٥ البحث الثاني انا اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي
فلمانع ان يمانع في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي والصداقة التي
بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها جزئية ولكن لا اشعر بها الا من حيث هي كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة
التي بيني وبين ولدي وحدثت مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي منزلة على ذينك الشخصين
فان الصداقة التي بيني وبين ولدي ماهية لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها فهي كلية بل الموجود في الخارج امر
جزئي وفي شخص جزئي وهو الذئب المعين ولكن القدر الذي ادركه منها امر كلي كما ان من علم ان في هذا البيت
انسانا واحدا كان معلومه امرا كليا لان الانسان الذي في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على كثيرين على
سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا وذلك البيت في نفسه ايضا جزئيا بل لو ثبت اني لم اشعر بالصداقة
التي بيني وبين ولدي بل اشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم
امر جزئي ولكن ذلك مما يعسر اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال الانسان يدرك جميع
الحيوانات لا يشعرون الا بتلك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع يجب لك ان تتامل فيه ثم انا
نراها ايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور
فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهي خزانة الوهم فالكلام في اثباتها فالكلام فيها نفيا واثباتا ما مضى في الخيال الا
انه ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاول منها هي المسماة بالحس المشترك و
بنطاسيا والته الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة
والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانبه الاخير والثالثة الوهم والتها الدماغ
كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ٥ واعلم ان هذه الثلاث عنينه عن الروح الاول في الحس
المشترك ان آلته الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل
لقوة الشم هو مقدم الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الروح الاول من الازواج السبعة الدماغية والحامل

للروح الذايق الشعبة الرابعة من الزوج الثالث ومنشأ الزوج الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره ومصعد هذه الشعبة متشعبة من الحنك الاعلى الى اللسان والحامل للروح السامع قسم من الزوج الخامس
والحامل للمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي ساير الاعضاء بالاعصاب النخاعية
وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفا وذكرها ساير الاطبا واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح
الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان ما دي المبصرات اليه سهلا لالتقا
ذينك الزوجين من المجاورة واما ما دي الطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه
يكون لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره والذا نفذ شعبة
ثابتة في الحنك الى اللسان فاداء هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك لا ان
يكون لان الكيفية المذوقة لتعدي من اللسان في منشأ العصبة الحاملة له ثم منفصل من تلك العصبة وتنعطف
الى مقدم الدماغ وتتصل بالروح الحامل للحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك وسر ان ينتقل من الروح
الحامل للحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك في الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان فيدرك
الطعوم التي ادركتها القوة الذائقة او لا يتصل ولا واحد من الروحين بالاخر ومع ذلك فان القوة
الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك والاول والثاني باطلان لان الروح الذائق لو بقي حافظا للطعم الى ان
يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراك ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فهي ان يجد الانسان ادراك
الطعوم في ذلك المنفذ وفي وسط دماغه في مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان ويحكي القول لعدم مفارقة
الروح الذائق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك الذي
يجب ان يكون حاصلا في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان لا
يتغير حال الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثاني
خروج عن قولهم واما ان لم يتصل واحد من الزوجين بالاخر استحال تادي الطعوم الى الحس المشترك لان جميع
القوى الجسمانية انما تدرك بتوسط اتصال الاتها بالمدركات وهذا الاشكال بعينه وارد في تادية القوة السامعة
للاصوات الى الحس المشترك وفي تادية القوة اللامسة الكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوضح فهذا
اذا جعلوا في مواضع مختلفة هي مبادي عصب الحس فلا محال ايضا يعود فان كل عصبة سنخ طرفي واحد يستحيل
ان يحصل فيه جزء ذلك الحس بالبيان الذي كنّا فثبت انه يمتنع ان يكون الروح الحامل للحس المشترك موجودة
في مقدم الدماغ وان يكون موجودة في مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اشكال قوي في فساد القول

الروح الحامل للحس المشترك في موضع واحد ما اذا جعلوا حصر

بان

بالحس المشترك واما قوله وفيه صحيحها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة
بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم ويتوسط الوهم للعقل فاعلم انه لما تكلم في
الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة
الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شانها ان تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب
الصور بالمعاني اخرى ثم ان الامام لهذه القوة بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل يسمى هذه القوة
متخيلة مفكرة وان كان الامام هو الوهم يسمى هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن
الاوسط وكانها قوة ما للوهم ويتوسطها للعقل ثم هاهنا ابحاث الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لساير القوى
والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وساير القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها امران وقد مضى الجواب
عن هذا وما يرد عليه في ذلك وعن ذلك وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما يتصرف
فيه او لا يكون فان كان ذلك فان اعترفنا بان القوة الواحدة يكون مدركة ومتصرفة فيبطل قولهم ان القوة
الواحدة لا يكون مبدا للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولا بان المتصرف في الاشياء بالتركيب
والتحليل لا يكون متصورا لحقيقة شي منها وذلك يبطل ما اعترفوا به من ان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضره
المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوة تتصرف منها في هذه القوة فيكون الشي
الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة في البدن ٥ الثالث انهم قالوا
القوى النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعلوا المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الحواس الظاهرة ومدركة
من باطن وجعلوا المتخيلة منها واذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل
قولهم القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة معا البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك
ان اطلاق لفظ الخدمة على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم من اقامة الدلالة على صحتها
وذلك مما لم يفعلوه اما قوله في البواقي من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير
وهو التشبه ٥ فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني التي هي مدركات
الوهم مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوى
الباطنة ستا وذكر في الجزء الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفا
ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون

الحافظ غير المسترجع وهذا ما ذكره في القانون وعلى هذا تكون القوى خمسا

بذاتها حاكمة وبكونها وانها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يحل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه علمها والا لما قطع فيه قوة بحواسها فهذه حكاية الناظر وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى
واما قوله وانما هدى الناس الى التفصيل بان هذه هي الالات لان النفس اذا اختص بتخريب الا ان هذه
فاعلم انه لا حكم باختصاص كل واحدة من هذه القوى بموضع معين من الدماغ عاول اثباته من وجوه
الاول ان القوة متى اختلت افعالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص
تلك القوة بذلك الموضع العلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا تكون هذه القوة جسمانية وان كانت
جسمانية لكنها لا تكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع اخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع
لان ذلك الموضع كان الة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لتلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها
وهذا كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم تكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان
حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين
الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخره
لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان يكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين
النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصور الخيالية بالتحليل والتركيب واذا شاءت اقبلت على المعاني
التي في الحافظة بالتركيب والتحليل واذا شاءت اقبلت على تركيب الصور بالمعاني واعلم ان هذا الوجه
خطابي ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس الظاهرة في مقدم الراس بل السمع واللمس في مؤخر
الراس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الراس باولى
من ان يجعلا في مؤخر الراس لان اكثر اللمس هناك مع ان الميزان اكثر حاجة اليه منه الى البصر وكذلك
السمع هناك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جملة
الكلام فيما اورده الشيخ في هذه القوى ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات
فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما وانتم قد اعترفتم
بذلك فعند هذا نقول ان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو
هذا الملون والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذن لا بد من شيء واحد يكون مدركا
لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا اذا تخيلنا صورة انسان بعد ان رايناه فاذا رايناه
بعد ذلك مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان خيال هذا المبصر والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره

المقضي عليهما وانتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا نقول ان الانسان يمكنه بان يحكم بان هذا الذي فلا بد من شيء
واحد يكون مبصرا للمرئي ويكون متخيلا له بعد غيبته ليتاتى منه الحكم بان ذلك المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه
يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين وبوجود صداقة في شخص اخر معين والحكم بثبوت العداوة الجزئية في
الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك
الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب بعض هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها
عن بعض وضم الشيء الى شيء موقوف على الشعور بكل واحد من الشيئين فاذن هاهنا شيء واحد هو المدرك لكل
المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في
هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان الادراكات التي فرقوها على قوى كثيرة هي لشيء واحد
ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم بشيء على شيء يستدعي الشعور بكل واحد منهما فاذن هاهنا شيء
واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه
الادراكات فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصور
الخيالية والمعاني الجزئية لا بد وان تكون موجودة واذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن
يستحيل ان تكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر المجرد فاذن لا بد من
قوى جسمانية ترتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك الالات
الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها الات للنفس في ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما
اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان تكون منطبعة في الدماغ فانه من المحال
ان ينطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من دماغه واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا
للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزم المغايرة لكنكم لا تقولون بهذه
المغايرة في اكثر الامر واما ثالثا فلانه لو كان الامر على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان تكتفوا بقوتين
احداهما يكون خزانة لصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الجزئية ثم ان النفس متى طالعت احدى
الخزانتين حصل ادراك تلك الموجودات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخرى وهو الحس المشترك والقوة
المتصرفة وهي المتخيلة فعلمنا ان ما ذكرتموه من التاويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة في ابطال ما
ذكروه ولنا كلام كثير في هذه المسألة مذكورة في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص ولكن فيما اوردناه
هاهنا كفاية للمنصف المسألة الرابعة في درجات النفس الانسانية اشارة واما تطهر هذا التفصيل

تكميل

في قوى الانفس الانسانية على سبيل التصنيف ثم ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل بجوهرها قوى وكمالات
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب
فيما يجب ان تفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى الاغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة
وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم
عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها
لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او كانت اقوى التركيبة او بالحدس
فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل
والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار ٥
التفسير انه لما فرغ من تقرير القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد قوى النفس الانسانية وانما
قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف في النوع لان ماهية
كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الانسانية فليس اختلافا نوعيا لان
الاختلاف بين المراتب المذكورة فيها ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضي الاختلاف بالماهية
في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احدهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة
التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهي المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي تستنبط الراي الجزئي الذي
يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الى اغراضه اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية
وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل الى الجزئي [illegible]
ان هذا الكلام تصريح بان النفس تدرك الجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القول ابطله الى
ذكره قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي تحتاج اليها بتصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك
القوة لها مراتب اربعة المرتبة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة
مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية
بالفعل التي لاجلها تتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد

الاشتغال

الاشتغال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لا يحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو
الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون عند الاجتماع والوقوع على الاشتغال من الى المطلوب وهذا القسم هو
المسمى بالشجرة الزيتونة واما القسم الثاني وهو ان يحصل ذلك الاشتغال من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم
ان هذه الحالة قابلة للزيادة وللنقصان فكل ما كان كذلك له طرفان وواسطة فالطرف الناقص
من هذا الحدس هو الزيت واما الواسطة فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى وهو القوة
القدسية الشريفة البالغة فهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم
اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال فهو المرتبة الثالثة من مراتب
العقل النظري وهو ان يحصل لها المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا المسمى
عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب
المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما
قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان بحيث يقتدر على
استحضار العلوم النظرية متى شاء من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل
فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل
متقدما على الملكة لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل اخر مراتب القوة
النظرية ٥ واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولاني الى الملكة فهو العقل الفعال وهو
النار ٥ فاعلم ان هذا الكلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية
والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية ولكنه ذكره لوجهين احدهما ان العقل الفعال الذي [illegible]
الانسانية هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهيولانية الى الملكة ومن الملكة الى الفعل التام
فلاجل هذا التعلق اورده هاهنا الثاني انه لما حمل هذه المراتب من النفس تفسيرا لقوله تعالى مثل نوره
كمشكاة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليبين انه هو المراد بالنار في قوله تعالى ولو لم تمسسه نار
تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة
النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل
بالملكة حصول العلوم الاولية فالكلام فيه صحيح ولكن هذه الاسامي والقوى ظنها تحب بازاء من هذه الاضافات
والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوف بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها ٥

١٨٩

استعد لتعلم العلوم فذلك ممنوع ولابد لمحقق هذه القوة من الدلالة عليها المشتملة على الفرق بين الحدس والفكر فنقول
لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر
الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن
وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب
وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق ولا حركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه ٥ التفسير لما ذكر في الفصل
الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكرة وقد يكون بالحدس اراد
في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه ولما كان الحدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في
امر اخر فالذي يشتركان فيه هو ان لكل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب والله
الذي يفترقان فيه هو ان الفكر يضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتجه ثانيا وربما يجده الطالب
فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده فحينئذ ينقطع فكره واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بعد شوق منه الى تحصيل ذلك الوسط فحينئذ
يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لا لاجل شوق منه الى التحصيل فيكون الشعور
بالوسط متاخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتاخر عن حصول الشوق الا قليلا
الى التحصيل وفي الفكر يتاخر كثيرا والله اعلم ٥ المسئلة الثانية في اثبات القوة القدسية وبيانه مذكور
في فصول ٥ اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم من له فطانة
الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير
متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن
ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعليم والفكرة ٥ التفسير لما بين
الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الاشتغال بالحدس قد يكون بالغا في القوة والشدة الى ان يكون
المسماة بالعقل القدسية اراد الان ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كلامه اعتبارا
بحسب التقسيم العقلي وبيان كونها موجودا والاستدلال عليه تارة بالاني واخرى باللمي والذي ذكره في
هذا الفصل حجة انية عليه تارة بالان واخرى فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس متفرد في
من اثبات الحدس اولا ثم العلم بوجود الحدس متزايد بحسب الاعتبار فان كل من له ادنى ذكاء ادرك
احوال نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور بشيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشيء

وهم
واما اثبات الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده
الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلا ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحيث يتفق له الحدس فكما انا نرى
في جانب النقصان انه ينتهي الامر الى من لا حدس له فوجب ان نعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غني
في اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة
والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس بالكلية وننزل لما اوجب في الفكر الذي له طرف
ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين
ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان نقول لا شك ان التصديقات النظرية ينتهي
الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية موقوفة على تصور اجزائها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء موقوف
على تصور الكل والجزء والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات لان التصديقات البديهية لما لم
يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصديقات على تعلم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية
مما يمكن تصور اجزائها كافية في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان تحصل من عند نفسها لهذه
القضايا الاولية ثم ان هذه القضايا الاولية غير متناهية بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها
حصول العلم النظري محالة فاذا كانت النفس حصول النظري كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير
تعلم معلم ثم ان العلوم النظرية عند ترتيبها يلزمها علوم اخر نظرية فان مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس
البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه والاخفى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس
تدبير البدن ومعارضة البدن ومعارضة الوهم والخيال معارض لذلك فثبت ان المقتضي لنظره الاصلية
هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر لاجل العوارض الخارجة ولهذا قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انه سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصور التي قبلها قوة في الجسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو
ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة ارايت القوة ان غابت عنها ثم
عادت اليها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت
عن القوة المدركة زوالا ما اما القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة لها
ففي الوجه الاول لا تعود الى الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد تعود وتلوح له من مطالعه الخزانة والالتفات

جائز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس كما انتهى الى عديم الحدس
هم

وحدها ممكنة الاتصاف لمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها
هم

بمن

اليهما من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا انما يكون في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون
الخزن لها منقسما في عضو وفيه قوة في عضو والذهول عنها لقوة اخرى في عضو اخر لاحتمال اجسامنا قوى جسمانية
البدنية ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا من بعد في المعقولات نظرها يتبين الى الباطن اعني فيما يخزن
عنه ثم يستفاد ولكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بينا ليس بجسماني والامنقسم فليس ثمة شيء كالمتصرف فيه شيء كالخزانة
ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم فبقي ان يكون شيء
خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي
العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت تحاذي بها جانب القدس
قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس وهذا انما يكون للنفس اذا اكتسبت ملكة
الاتصال ٥ التفسير يعني ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ثم علم شرق
منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك ان لتلك العلوم سببا موثرا فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب فيحتاج الى
بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل مشتمل على اثبات
التي للقوة القدسية وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها ان
الشيء الذي منه يحل فيها العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يبين امتناع وجود
خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية عن العقل وثانيها ان الادراكات الغير الباطنة حاصلة بقوى جسمانية وانما
احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة تحفظ فيها الصور المنمحية وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو
نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاد والتفت
اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها ولقائل ان يقول انا التزم ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستفهام
على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة الباهرة على اثبات ذلك وانما احتج الى هذه المقدمة حتى يبين ان
النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها
لها الا التي حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوتين المدركتين الباطنتين لهما خزانة
تحفظ فيها ما يغيب عنهما فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس
والوهم من صور الاشياء قد يكون ذلك لان تلك الصور تحفظ في خزانتي الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان
كان الاول صارت تلك الامور لانه حاضرة عند القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم

مطابقتها وان كان الثاني لم تعد تلك الصور والمعاني الى الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد واذا ثبت هذا فنقول
انا قد اوضحنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان انها تقدر الصور ما قصه المقدمة الثالثة لان المعاني
الوهمية حين ما يكون مستحفظة في الحافظة لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا
الصور المحسوسة حين ما يكون متحفظة في الخيال لم يكن مشعورا بها وحين ما يكون في الحس المشترك يكون مشعورا
بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشيء له والا لكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصلة فيها
فلئن قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به بشيء مطلق بل للقوة الشاعرة والخزانة ليس لها قوة
شعور فنقول ان كان الشعور هو مجرد الحصول كان الشيء حالة الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد
توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول
هذه الصورة في النفس كونها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها
ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها
يكون موجودة في جسم اخر فلما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين جاز ان يكون لهما خزانتان مغايرتان
لهما واما النفس الناطقة فلما لم تكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة يكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان
يكون للنفس قوتان احدهما يكون مدركة والاخرى يكون خزانة لها كما ان لها قوتين عملية ونظرية فنقول لان القوة
التي هي خزانة النفس لا بد ان يكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة في النفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة فيه
النفس كان شيئا مباينا عن النفس ويجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصورة العقلية لا بد ان يجب
ان يكون وذلك هو الذي نطلبه واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث
لا يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب
جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لاجل ان تلك
المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة للوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك
الصور العقلية يمتنع ان يكون في جوهر النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان هنا موجودا خارجا عن
جوهرنا يكون تلك الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا
الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شيء اخر اما الى البدن او الى صورة
اخرى زالت الصورة التي تمثلت اولا وشأن النفس المراة المتخيلة فانه متى حوذي بها شيء ظهرت صورته
فيها فاذا حوذي بها شيء اخر اما الى البدن او الى صورة اخرى زالت تلك الصورة الاولى ولا نعرف ذلك
الشيء الذي منه يفيض على نفوسنا هذه الصورة العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل

في تلك القوة موجودة في النفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة فيه حمر

يحتج في زوال ذلك الى الصور العقلية عن العقل وبتلك الصور يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وعدمه حمر

ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت حقيقته فينا فاذا غفلنا عن ذلك العلوم
استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصورة في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس
استحال ان لا يكون النفس شاعرة بها ثم ان تلك الصور اما ان يكون منحفظة في قوة اخرى جسمانية لانفسنا واما ان لا
لان تلك القوة ان كانت موجودة في انفسنا كانت الصورة الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال
ان لم يكن في موجود ما من نفوسنا فهي موجودة مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصورة
متى حصل عند الاتصال بنفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك
فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلابد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا
بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى شيء من المقدمات المذكورة لان محل العلوم سواء
كانت جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لابد له من سبب
فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشان في تقرير ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وما
برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطي لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم
وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لابد لهما من البرهان فانه ليس كل من اعطى
شيئا وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة لحدوث كل الحوادث في عالمنا هذا
من الالوان والصور والطعوم والروائح فهل يقول احد انه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل الطعوم وبكل الاشكال فثبت
انه لا يلزم من كون الشيء مؤثرا في الشيء ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم
فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطي للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم
يجب ان يكون جوهرا عقليا مجردا ولم لا يجوز ان يكون مبدا حدوث هذه الصورة جوهرا نفسانيا اعني به ان
ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في جسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان جعل هذا الجوهر الا انه قد يكون
عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث هذه العلوم في النفس نفس المعلم او نفس انسان اخر او شيء من النفوس الفلكية
وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون هاهنا جوهر عقلي محض مجرد من كل الوجوه ويكون هو السبب لحدوث هذه
العلوم فينا فقد ظهر ان المقدمات المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات التي هي غير مذكورة
هاهنا بحث اخر وهو ان ما ذكره لو صح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي
يدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لا نعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية
انتقلت بعينها الى الحافظة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الحافظة ثم اذا
طالعها الوهم فانا لا نقول ان تلك الصور التي في الحافظة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني انه قد يحدث

مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه غفل عنه ثم عاود الى مطالعته فانه لابد هاهنا من شيء مباين
يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباين والمعنى
بالاتصال الاستعداد اذ انما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة
فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخر واعلم
ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك
السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سبق ان الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون مجردا واذا كان مجردا
قائما بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسألة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله
تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلابد من شيء اخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان
في كل واحد من مقدماته بحث طويل في اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة
هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة
بالعقل بالفعل في التفسير لا يخفى ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل
الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث فلابد له من علة لا يزال نتكلم هاهنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد
من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية
وهي العقل الهيولاني وعلة كاسبة وهي العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس
يكون لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانما يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت
استحضار تلك العلوم فانها تقدر عليه فكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي المسماة بالعقل بالفعل في
الاشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في المصورة والذاكرة باستخدام القوة
الوهمية والفكرية يكسب النفس استعدادا تاما لقبول تجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة بينهما تحكم بذلك مشاهدة
الحال في التفسير هذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد تجدد هذا التخصيص
عقيبا لمعنى [illegible] في التفسير لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها
كاسبة وبيان ذلك ان للنفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن كل التصرف
ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات لكنها تتصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون بتوسط
القوة الوهمية وبواسطة ذلك يستخدم القوة المتخيلة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف النفس في الصور والمعاني الجزئية
على هذا الوجه يكون سببا لان يصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية عن الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك

ذكر حدوث تلك المعاني الوهمية

التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل
على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر
العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات باستخدام المفكرة سبب لان يحدث لها ذلك الاستعداد
٥ واعلم ان تخصيص قبول النفس لصورة عقلية دون اخرى تارة يكون لاجل ان التصرف في هذه الجزئيات يفيد
ذلك التخصيص وتارة يكون لاجل ان التصرف في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصيص اقول للقائل ان يقول اما الذي
ذكرتموه من حصول صورة مجردة في الذهن فقد سبق الكلام عليه والذي ذكرتموه من ان تلك الصورة
تفيض عن جوهر مفارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو ان ما ذكرتموه من ان
تصرفات النفس في الصور والمعاني الجزئية تكون سببا لان تستعد النفس لقبول صورة عقلية فان للقائل ان يقول
النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية فقد بطل القول بالتجزي وبطل القول بالاستخدام
الذي ذكرتموه وان لم تكن مدركة لها استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشيء استحال ان يتصرف فيه لا
يقال النفس تعلم علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوة اخرى مدركة للمعاني
الجزئية ثم ان النفس تريد ان تتصرف بحيث لا يحتاج القوة المفكرة التي لا تعلمها الا على وجه كلي في تلك الصور
والمعاني التي لا تعلمها الا على وجه كلي فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئي للقوة المفكرة في تلك الصور
الجزئية والمعاني الجزئية لانا نقول النفس ما علمت ان في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات واذا لم تعلم ماهية
كل واحد من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة اولا فلم فان علمت تلك الكليات فالنفس عالمة قبل
استخدام الوهم تلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف العقل في تلك الماهيات الكلية يمكنها في اكتساب العلم
النظري وان لم تكن عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها في اكتساب علم النظري استعمال القوة
المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور
مخصوصة لا في التصرف المطلق لانه اذا كان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلو لم تعلم النفس بعض تلك
الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا علمت النفس لا بعضها في
لا محالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت المفكرة بان يتصرف فيها واذا كانت عالمة بماهيات تلك الاشياء
التي امرت المفكرة بان يتصرف فيها كان يمكنها في اكتساب العلم المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل استعانة النفس
بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لا بد من حاكم
واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاذن جميع كل هذه الادراكات

نفس

نفس فقد تخلص عن هذه الكلمات وبالله التوفيق ٥ المسئلة السابعة في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا
جسمانية اشارة ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع
الكلام اعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا كما ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها
كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم
وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد
ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة
في جسم منقسم ٥ التفسير انه لما بنى في اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية
احتاج الى اثباته ببرهان فذكر ههنا برهانا واحدا ليصحح به ما بناه عليه وذكر ساير البراهين على ذلك في
النمط السابع لان ايراد مسئلة تجرد النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا
عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لا يكون منقسما قد يقارنه امور كثيرة ولا يلزم من مقارنتها له صيرورته منقسما
ولكن بشرط ان لا يكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع و
الاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة تستحيل ان يكون مقارنة لشيء لا يقبل الانقسام او يقارنها شيء لا يقبل
الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح ههنا الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول الشيء المنقسم في الوضع لو قارنه غير
منقسم لكان لا يخلو اما ان يوجد في اجزائه فالكل خال عن ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم او لا يوجد فان لم يوجد كان
جميع اجزائه خاليا عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن مقارنا هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك
المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون الموجود منه في كل جزء غير
ما وجد منه في الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء حاصلا في ذلك المنقسم لا مرة واحدة
بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما كان حال
كونه مقارنا للكل ذلك المنقسم بل لا يمكن ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من
اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذن غير موجود في شيء من اجزاء ذلك المنقسم بل من الشيء كثرة [illegible]
شيء واحد وعلى هذا التقدير يخرج منه ان الشيء الواحد الحقيقي لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة
على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة ان كانت متجزئة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وتجزيه
بحدته فهو مبطل اصل هذا البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل

[illegible]

مقدم

متحيز منقسم فان محل العلوم بعض ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز واذا اثبتنا متحيزا غير منقسم بطل الدليل فاما ان يكون
متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم ينقسم عاد الالزام ولزم الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى او قيام كل
عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غني عن المحل والا لكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية
موجودة لا في محل لحينئذ لا يكون نهاية الخط موجودة فحينئذ لا يكون للخط المتناهي نهاية هذا خلف ولما كان
محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشي في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا يمتنع ان يقال ان
النقطة وان كانت حالة في المحل الا انها غير سارية فيه والحال انما يوجب انقسام الحال لانقسام المحل اذا
كان ساريا فيه لانه يمكن ان يقال اذا جوزتم ان لا ينقسم الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول
حلول بخصوص لا يقتضي الانقسام لم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لانقسم لاحتمال
ان يكون حلوله فيه لا على وجه السريان وبالجملة يكون حالا فيه حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحكم بوجوب
ان يجب قبول النقطة نهاية الخط وهي امر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي
او عدمي طويل وان كان الاظهر والمشهور كونها وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة
ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف
الابوة قايم بنصف الاب وثلثها قايم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث
وربع وكذلك التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بل يعقل للمربع والمستدير نصف
وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الجسمانية
فانها قابلة للقسمة الوهمية وسيبين ان الصور العقلية لا يقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة والتربيع
فانا نلتزم كونهما متجزية او نمنع كونهما امورا وجودية وهذا الاشبه وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء
لكن دفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلم في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع
منقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالدلالة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم
فمعنى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقايق
او متساوية الحقايق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء مساويا لما من اجزاء مختلفة الحقايق والا
لزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وبتقدير ان لا يكون محالا فلا بد
وان يكون كل واحد منها متناهيا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما الى اجزاء

الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات فالدليل على بطلانه
ما سياتي في الفصل الاول بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا يقبل القسمة فيلزم ان
يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وهم وتنبيه او لعلك تقول لم لا يجوز ان يقع للصورة
العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان لكل واحد من القسمين المتشابهين شرط في
الاجزاء في التمام الصورة العقلية فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما
يتقوم بشرطين متمايزين منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا لشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن
شرطا فالصورة المعقولة هذه القسمة الموهومة صارت معقولة مع ما ليس مدخلا في تتميم معقوليته الا بالعرض فقد
وضعنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملاقية بعد لها وكيف لا وهي عارض لها ليس
مايه قدر فيما اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي نحوها متشابهة
بكليته وشه من جميع او نقصان وزيادة ونقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المجردة وانما الصورة الحسية
والخيالية فتفتقر الى محافظة النفس اجزاءها وجه مباينة الوضع مقارنة لهيات عرضية مادية الى ان يكون لها تمام
رسمها في ذي وضع وقبول انقسام في التنبيه هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الى اجزاء
متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي ذكرناه فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة
العقلية اذا انقسمت الى جزئين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون لمجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها
صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشي الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته
مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة
في كونها صورة عقلية الى هذين الجزئين وجب ان يكون ماهية الصورة العقلية مخالفة لماهية هذين الجزئين فيكون الصورة
العقلية منقسمة الى جزئين مخالفين في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول
الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لكل
ذلك المعقول كان الجزء مساويا للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشي من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما
ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم بل اجزاء فاعلة او قابلة وكلامنا
في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن كل ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم على ان ذلك المعلوم هذا خلف
فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن
ليس كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة لجاز ان

انما يكون جزئين لهذا الانقسام تلك الصورة الى ذلك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة
عقلية حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صور عقلية غير منقسمة
والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثالث وهو ان لا يكون جزء من
تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ يكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة باللواحق اما اولا فلان الانقسام
واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتساوية لو كان كل واحد من جزئيها متساويا لها
في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه تلك الصورة كان قبل قبول تلك الماهية فيكون جزء
محل تلك الصورة كافيا وبالغا في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل
علاوة غنيا عنها فثبت بهذا الوجه انه يلزم ان يكون الصورة العقلية مشابهة بعوارض غريبة منها الجمع والتوزيع
على امر زائد ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الزائد من المحل
زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول
في محل كلها فقدم حصولها في المحل الذي حصل فيه كلها نقصان لها من مقدارها فاذن تلك الصورة العقلية على
هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في
الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن العوارض الغريبة فبطل
هذا القسم وثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان يكون جسمانية ولقائل ان يقول ان صورة العقلية الموجودة
في النفس الانسانية صورة جزئية حالة في نفس جزئية فتشخصها وحلولها في ذلك المحل ووضعيتها ومقارنتها لسائر اللواحق
اللازمة لها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك لواحق واحوال غريبة عن ماهيتها فليس استحالة
حلول تلك الصورة في الجسم لا يكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وجب استحالة حلولها في النفس التي هي انها
لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة فبطلت هذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها
في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت هذه
الدلالة فليس قالوا المعنى بكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرناها
وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امرا مجردا عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا
الاعتبار المجردة فنقول هذا المعنى من التجريد حاصل عندما يكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة
في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فظهر
انها لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا قد بينا انما

معنى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة كلية مجردة وبينا ان الكلي المجرد ليس الا الاجزاء المشتركة بين الاشياء
الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل سبق مجازي فمن الشكوك على هذه الحجة انها
كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقرير فهذا القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل
عرض حال في المتحيز فلا بد ان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق
لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان لا يكون حالة في الجسم فهذا التقرير لو صح لكفى في بيان تجرد النفس
من غير حاجة الى بيان الصورة العقلية هل يقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا
آخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاول عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل في الجسم ينقسم بانقسامه
منقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك المعلوم
او لا يكون فان لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم
بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدثت
لم يكن تلك الاجزاء آخر العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما قابله او فاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان
كان جزء العلم علما بذلك المعلوم فاما ان يكون مستقلا بكل ذلك المعلوم فيكون جزء الشيء مثل الكل من كل الوجوه
هذا خلف او ببعض هذا المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور
البسيطة غير جسماني فمحله ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يعتمد عليه
عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفاء وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين
الذي ليس شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي فيهما جاينان لو ماهيته الشرط للمشروط فاعلم
انك عرفنا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق
تلك الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا بوجوه ثلثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلثة
واما قوله فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين معا جزأه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني
واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون قد فقد الشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه ما قررناه في الوجه
الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصور العقلية عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس من جملة
تمام معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة العقلية مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعيدة عما ليس لها فاعلم
ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا عرضيا فيكون
الصورة العقلية ملحوقة بلواحق غريبة وذلك باطل واما قوله وكيف لا وهي عارضة لما بسبب مافيه قدر في الذي يلائم

ومنقسم كل جزء على الانقسام

نفس العلم البسيط

قال احد الشيئين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشبثا بها واعلم ان المراد هنه ما ذكرناه في الوجه الثاني
بيان ان الصورة العقلية الحالة في الجسم لابد ان تكون موصوفة بالعوارض الوهمية ويجب انقسامها بانقسام
محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا وقوله في اقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة العقلية حينئذ وكذا
في جزء محلها لان كل جزء للصورة يكون جزء محلها وانما ايضا يحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى
اجزاء متساوية الطبايع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وانما ايضا يحفظ الشيء كان وانما يحفظ
مثله واما قوله فالصورة التي هي ذات مقدار يعد بهيئة غريبة من جمع او تفرق او زيادة او نقصان والانفصال
بوضع تلبس الى الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة
بهذه العوارض الوهمية على تقدير لكن الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما قوله
واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اياها الى اجزاء متباينة الوضع متمازة بها يلحق به
مادية الى ان تكون رسمها او شبحها في ذي وضع وقبول للانقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات
العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية وذلك ان النفس تحتاج في ملاحظتها لتلك الصور والاجزاء
المتباينة في الوضع والمقادير بها الى ان تكون نقشها وهو المراد من الرسم منطبعا في ذي وضع وقبول
انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع والقابل ان يقول البرهان الهيولى الاولى
ليس لها في ذاتها حجم والمقدار والجهات ثم الحكم حكمه بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها
فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز انطباع صور المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب
ان ما ذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية
فان ملاحظة النفس للعداوة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها اجزاء لتلك العداوة متباينة في الوضع وثم نقضه
او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم باضافة زوائد مفرزة اليها فيه المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
المفرزة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول الوضعية المصنفة فاسمع انه قد يجوز ذلك لكن فيه الكلي كلي
يلحق بكلية صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته
الى معقولات نوعية وصنفية تكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتهما الى المعنى
الواحد المنقسم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي لا يتوهما
له ينقسم بمخففات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل
واحد من جزئه هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام في التقسير لما اتم الدلالة على ان الصورة

جرم

العقلية لا يمكن ان ينقسم بالمعقول الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك اشكالا وهو ان الماهية الجنسية
ينقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الانسان الذي هو حصة الفرس واحد حاصل
الاشخاص طبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد
فقط فادى الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان
وكل واحد من هذين القسمين مخالف للاخر في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة يكون انقسامها
او اقسامها مختلفة الطبايع وذلك يقدح فيما ذكرنا ان الصورة المجردة لا يمكن ان يكون منقسمة الى اجزاء متشابهة
في الماهية واذا ثبت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام
الماهية النوعية بالفصول الوضعية المصنفة كانقسام الانسان بكونه تركيا وهنديا ونحو ذلك والجواب عنه
انا نقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو
ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعناه ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكل
الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكل المنقسم الى الجزئيات قد يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات
ويكون جزءا من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء
بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات
في تمام الذات فلا يكون الحيوان مساويا للانسان في تمام الماهية واما الكل اذا انقسم الى الاجزاء فانه
يكون ذلك الكل مساويا لكل واحد من الاجزاء في تمام الذات ولنرجع الى الشرح الشيخ اما قوله في الجواب
انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان
المعقولات الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل
المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقرن كل بكل اي
يقترن الفصل بالجنس فيحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة
الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع
بعينها ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع
الى الاصناف واما الذي منعناه فهو ان ينقسم الصورة العقلية الى اجزاء تكون ماهية كل واحد منها مساوية
لماهية الكل واما قوله فلا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المنقسم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد
منه انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعناه هو انقسام الكل الى الاجزاء

والا فلا ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق توضيحه ينقسم الى مختلفات بوجه لكان ذلك
الوجه الذي يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون
البسيط الذي كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المشكك لو قال لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية
انقسام الكل الى الاجزائية لكان غير الشك الذي ذكره لعلا حيث قال لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية
الى اجزا اختصت به اللهم الا ان يترك الشك الاول ويقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية انقسام
الكلي الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا قد بينا ان الجزئي الذي ينقسم اليه الكلي انما يحصل عند اقتران
كل للكلي مثل النوع فانه انما يحصل عند اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان كل واحد من [illegible]
هو البسيط الذي كلامنا فيه وبالله التوفيق ○ المسئلة الثانية ان كل مجرد فهو عقل وعاقل
ومعقول اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك
عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل غيره فان ماهيته ان تكون مع شيء
اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقل القوة اما قليلا بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا
مانع له من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون في ذاته ممتزجة في الوجود بما يمانعه امور
مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر له فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية
لها ذلك الامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته ○ التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان كل
مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا لذاته وبرهانه ان المجرد ان امتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل
ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل
شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج وكل من
عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بالشيء اذا لم يكن
ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعني بكونه انه علم كونه عالما بالشيء انه علم ان
ذاته موصوفة بانها عالمة بالشيء وكل من علم اتصاف شيء بشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة لان
التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بالشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا
يمتنع ان يعلم كونه عالما بالشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فلقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق
المقدم فهو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان تكون معقولة
وكل ما صح ان تكون معقولة فكل ما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما

جوابه م

صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهياتها
في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ان تقارنها
ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر
عبارة عن مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقف صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول
هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشيء متاخر عن صحة
وجوده لان صحة وجوده متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غيرها لتلك الماهية المجردة لا يتوقف على
انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت في العقل
او في الخارج فانه يصح ان تقارنها غيرها ولا معنى للتعقل الا المقارنة فماهية مجردة لماهية مجردة
اذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان تقارنها سائر الماهيات المجردة ثبت
ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره فهذا تمام الحجة والقائل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل
من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به ولكنه لا يستمر على اصولكم
لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس يحضرنا مع انهما ليسا
شيئا واحدا يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو ○
النفس والمدرك للمحسوسات هو القوى الجسمانية فهاهنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن
هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قولكم ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولا له
معقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف
لا نقول ذلك وحقيقة الباري تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى
البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او
الاضافية واذا كان كذلك فكيف يصح ان تقارن الماهية المجردة ماهية اخرى حتى يلزم ان تعقلها مع ماهية
اخرى حتى يثبت انا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكنا بان نجزم بانه يصح ان تقارنها غيرها فان قيل
انه يمكنا ان نثبت الدلالة على ان نعقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه وبيانه ان نقول
ان قول الوجود عليه سبحانه وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي
على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متقررة تقررا اوليا

فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذي هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة
يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود الباري تعالى مساويا لوجود الممكنات وماهية وجود الممكنات
معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون
وجوده مقارنا لماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون وجوده مقارنا لماهية بل لا
ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة الباري معلومة لنا فنقول لا شك من حيث مفهوم
الوجود في الواجب والممكن امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مقارن في حق الباري تعالى لماهية اخرى بعد
ان نعلم ان الوجود اول التصور لزمه القطع بان حقيقة الباري تعالى اولية التصور وذكر البيان في صحة
هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذي يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يكون ان
يكون مقارنا لماهية اخرى اعتقاد باطل خطأ ونذكر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والحجج الا انه
مع اصراره على هذه المقدمات الثلثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة
بذلك ايضا فالى [illegible] منها التشبث بتلك المقدمات في ابتاع شيء هم معترفون بفساده ثم لئن وقعت
المساعدة على ان كل ماهية مجردة وانها يصح ان يكون معقولة فلم قلتم ان كل ما صح ان يكون معقولا وحده صح
ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع
ذلك من يكون مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ونقدر ان نساعد على ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لا بد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن
هذا المقام ليس ببديهي فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء والا صح تعقله
مع تعقل ساير الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقولا مع
كل ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون ماهيتها مقارنة لماهية غيرها بل لو ثبت ان
العلم بالشيء يستدعي حصول ماهية المعلوم في العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ما مر ثم لئن وقعت
المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان تقارنها ساير الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة
حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز ان يكون شرط هذه الصحة حلولها في النفس لا يقال لان وجودها
الخارجي يكون مانعا من ذلك ولما قد لو توقفت صحة هذه المقارنة على حصولها في النفس لا حصولها
في النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم ان يتوقف صحة الشيء على وجوده وانه محال قلنا هذا مغالطة وبيانه
هو ان مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها

اسائح

مع كل ما عداه حتى يمكن ان يحكم عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
صح

في

مقارنة الحالين في محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك المعقولين
ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد واذا رأيناهما حالين في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره
مقارنة المحل للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة
من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد هو اصل المقارنة ثم انه لا شك ان الشيء الذي يصح عليه نوع
من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه ساير الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح ان يقارن
غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح ان يقارن مقارنة المحل للحال من
غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت [illegible] ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا
عقلنا شيئين علمنا ان [illegible] المعقولين تقارنا في ذلك الجوهر مقارنة الحالين في محل واحد فاذا اردنا ان
نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا
ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل محلها
فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع
الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها ما يحل في محلها
لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعني مقارنة المحل
للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تلخص ان الكلام المذكور في
هذا المقام مغالطة صرفة ثم لئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام
الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان
الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قايم بذاته
حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمس والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه ليس كل ما صح على ماهية
حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات
صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح
عليها المقارنة لكن لم لا يجوز ان يعرض لها لازم يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية التي في الانسان لاجل كونها مساوية
للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان اللازم لها في وجوده
هو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك هاهنا يجوز ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان
يقارنها غيرها الا انه يعرض لها حال هو لازم يمنع عن ذلك ويمكن ان يجاب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل

للحال

الا المادة وكلاسا في المجرد فان ليس بمانع من صحة هذه المقارنة ولكنك تعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وجه
الساعدي على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن ساير الماهيات المجردة على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم
صحة كون ذلك المجرد عاقلا باعداه بل لو ثبت ان التعقل والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا
ولكن لا اشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الان الى تفسير المتن اما قوله كل شي يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ان يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من
نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها يكون
لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظ مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك نقول القوة طبيعة عدمية واذا
كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقل فان من الاشياء ما يكون تعقله لكونه
عاقلا بالفعل المحض ويكون مبرا من طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك
لم يجز ان يقال كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا
فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشي ويكون المراد بهذا الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل
معه واجب الحصول كالباري تعالى وما لا يكون كذلك فانه يكون بالقوة القريبة من الفعل كما في حقنا واما قوله
وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير
ومن عقل اتصاف شي بشي فانه لا بد وان يكون عاقلا للموصوف والصفة معا وقد حققنا ان هذه المقدمة وان كانت
ضرورية لكنها لا يستمر على مذهبه واعلم ان على هذا اللفظ استدراكا وهو ان قوله وذلك عقل منه لذاته يوهم
ان عقل الشي لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فان المتعقل بان عالم بشي علم متعلق بنسبة
مخصوصة بين ذلك وبين العلم بشي والعلم بتلك النسبة مغاير للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم
بتلك النسبة هو العلم بذاته بل الواجب ان يقال علمه بكونه عالما بشي يقتضي او يستلزم علمه بذاته واما قوله فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته هو نتيجة المقدمتين المذكورتين وترتيب القياس هكذا كل ما عقل شيئا فله ان يعقل
كونه عاقلا لذلك الشي وكل ما كان كذلك فله ان يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته واما قوله وكل
ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر والمراد منه بيان كلما صح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن
ماهيته ماهية معقول اخر واما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد الاستدلال
على الدعوى التي ذكرها وذلك لان كلما صح ان يكون معقولا فانه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته
مع ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج قايمة بذاتها وجب

واما قوله فان كان ما يقوم بذاته الخ
ملاما مع ذلك حصته ان يقارن الغير
العقول فالمراد منه انه لما ثبت ان
المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارنها غيرها
صح

لمامه

انه يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانا عرفنا في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان تقارنها ساير الماهيات
حيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ان
ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني او لا تمنع عنها الوجود الخارجي لانه افراد فصل للكلام في ذلك بعد هذا
ان شاء الله تعالى ٥ واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود لمعاوقة امر مانعه عن ذلك من مادة او شي اخر ان
كان فالمراد ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي
المادة وعلايقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حينئذ مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة
الصور العقلية لها فالمراد ان تلك الماهية لما ثبت انه يصح عليها هذه المقارنة وثبت فيما مضى انه لا مانع الا المادة
وعلايقها فمتى كانت الماهية مسلوبة عن المادة وعلايقها وجب ان يصح عليها هذه المقارنة واما قوله وفي ضمن
ذلك امكان عقله لذاته فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزءا من عقله لغيره
وما لا يكون جزءا من الشي لا يكون في ضمن الشي بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لو
الله معلوما وهم وجه ولقايل ان يقول ان الصورة المادية في التزام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى
المانع فاما انها لا تعقل فلانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل اشباهها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا فيها بل في القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر
من الاخر ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصورة واما وجودها في الخارج فاوّل لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جملة متصورا ٥
التفسير هذا شك اورده على قوله الشي المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقريره
هو ان الصور العقلية المجتمعة في العقل كل واحد منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى
بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم العقل هو المقارنة ٥ واجاب عنه بان كل واحد من الصور
ليس مستقلا في الوجود ولا قايما بالنفس واذا كان كذلك لم يكن شي منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل
امثال هذه الصور اذا قارنتها صورة اخرى فانه لا ترتسم واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض
بالبعض اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منها مرتسما بالاخرى فيكون كل واحد منها حالة في الاخرى
ومحلا لها وهو محال او لا يرتسم ولا واحدة منها في الاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو العقل
العاقل لها فثبت ان تلك الماهيات متى كانت صورا موجودة في العقل فانه لا يرتسم ولا واحدة منها في الاخرى
فلا جرم لم يكن شي منها عاقلا للاخرى اما اذا وجدت تلك الماهية في الخارج قايمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يكون

العدم

المحل

ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم لم يكن عاقلا لها قطعا للنزاع والقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس يختص
بان تكون تنتسم واحدة منها بالاولى اولى من العكس فغير مشكل لان تلك الصور العقلية المجتمعة في الجوهر العاقل مختلفة
بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل
عبارة عن انطباع صورة المعقول في العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصور
المطابقة مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور متى لوفي الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان البطو لما كان متى فيه الماهية للحركة لاجرم كانت محلية الحركة للبطو اولى من العكس وكذا
ههنا ثم ان وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان تكون بعضها منطبعة في البعض ولكن لكل احراف
بان مقارنة هذه الصور لمحلها وان لم تحل في محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين من
المقارنة لا ينتقض شيء منهما كون المقارن عاقلا واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين
من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج
وسقط الاشكال بالكلية ٥ واما قوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله مقصورا فالمراد منه ان كلامنا في تلك الماهية حين ما يكون موجودة
في الخارج وهي حينئذ يمكن ان تكون محلا لساير جهات فلاجرم امكن كونها عاقلة لتلك الماهيات ثم لقائل ان
يقول ان الشيخ الحكيم لما حكم ان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله مقصورا لزم
ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغاير لكون تلك الماهية مقصورة لانه حكم بان بعد حصول المقارنة يمكن
جعله مقصورا ولولا ان المقصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك واذا اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة
سقط اصل الدليل على ما مر ذكره وحينئذ اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحيث الماهية النوعية
فلا مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من نشأة في قوة عاقلة بتعقله فنكون جوابك ان هذا الاستعداد
لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك فان كان انما يكتسبه هذا الارتسام في
العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد لشيء حتى حصل ما استعد
له اولم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد
قبل المقارنة فهو للماهية بل لمثل الاستعدادات الخاصية لبعض ما يقارن لتنوعها لمقارنة الاولى وكذلك فاعلم
ان للماهية المعنى الجنسي استعدادا للكل فضل له فان لم يكن له نوع الى النقل فلا مانع بطول الكلام وليكن
في المعنى المحقق الذي هو ٥ التفسير هذا انك اوردوه على قوله ان الماهية لا يصح عليها ان يقارنها غيرها حين

منها ما مثلا ان يمنا من القسم الثالث
تمتنع وجه ان تمرانف
من التقسيم الاولين
صح

الماهيات صح

مقارنة

كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلق وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية
من حيث ان احداهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة
والوجود الخارجي كان مانعا منها فلا جرم لم يحصل صحة مقارنة هذه الماهية مع ساير الماهيات عند ما يكون موجودة
في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت
لنفس تلك الماهية اولشيء من لوازمها كانت حاصلة لها سواء كانت في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة
لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد لشيء حتى حصل ما استعد له اولم يكن استعداد لشيء وقد
كان ذلك الشيء وحدث وهذا كله محال وتقرير هذه الالفاظ انه اذا لم يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة
لزم احد الامرين باطلين احدهما ان يكون استعداد المقارنة متاخرا بالذات عن حصول المقارنة فذلك الاستعداد
لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول فكيف يكون الحصول سابقا على
الامكان وثانيهما ان لا يكون لذلك الحادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن
صحيح الحدوث ثم بالجملة فان الاول قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك
وان كان انما يكتسبه هذا الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس بمنفصل محيط نظره في التفتيش والكرة في قوتها فانه
يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل اولا يتوقف فان توقف لزم المحال
المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الخ
وهو انه لا يبطل القسم الثاني وهو ان يكون تلك الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل
فقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان
الماهية انما يكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل ان يكون الاستعداد انما يكتسب مع حصول الاكتساب
فاعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها لان تقارنها صورة اخرى
موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل لزم تاخر الصحة عن الوجود اولزم تقدم الصحة وثانيهما ان يقال
لو كان استعداد الصورة العقلية ان يقارنها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحالان فاما الاحتمال الاول
فباطل لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تاخر الصحة عن الوجود
لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على
حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد احدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة
حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكره من هذا الاحتمال واما الثاني فلكنه غير ما في

وهو ان الشيء ولينه اصل ان كانت
لا يحصل الا ... في الغرض صح

في المطلوب انما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية لمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية لكونها
ذهنية مقارنة لخصوصية فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي
يلزم من هذا الكلام ان لا يتوقف من هذا النوع من المقارنة التي طلبناها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم
في هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا
ذلك واما قوله بل نفس الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن قبلوا المقارنة الاول فالمراد منه ان حصول
هذا الاستعداد لما لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا لمطلق
بل من الجائز ان يكون الاستعداد لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر
مثل ان العلم بالصانع بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله فلذلك كل
ان الماهية معنى الجنسي استعداد لكل فصل فان لم يكن له وضع الى العقل فلا يتم ابطال الكلام فيه فكيف المعنى
المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال انه
لو كان ان الماهية عند كونها ذهنية يكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي جوهر الآن
يستحيل ان يوجد هو بعينه في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا حلت في الخارج
يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في
الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صحت المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها
حين ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم الا بالبناء على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة
منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظرا الى الحيوانية
فان الاختلافات انما جاءت من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصاهل
والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان يصير الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس
وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة
المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجي واجاب
عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان كانت الاستعداد حاصلا لها ابدا ولكن الاستعداد
انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد حاصل للمعنى الجنسي لازم له ابدا
فليس يعترف بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجي متساويان في الطبيعة
النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي للكل واحد من الانواع

والحيوان

والحيوان الذي هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان
ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصاهل لذلك الحيوان
فهذا هو الذي منع من مقارنة الناطق لحيوان الذي هو حصة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى
كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصاهل فان قيل يجوز ان يكون الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم يكون
ذلك اللازم مانعا عن صحة ان يقارنها شيء من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى على انه لا مانع من
التعقل الا التعلق بالمادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها
الخارجي ما يمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع واعلم انه لما بيّنّا انه لا مانع الا
المادة فالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الاصل على ما عرفته هو المشكل واحسن
ما اصلته لك علمت ان كل شيء مما من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شأنه ان يعقل
فيلزم ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته مع انه يجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا
القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل التفسير لما فرغ من بيان ان كل مجرد قايم بالنفس فانه يمكنه ان يعقل
نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت ان كل مجرد فانه يجب ان يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم من
هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع
عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك فيه ه النمط الثالث في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال
الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس حسبه لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية
التي يصدر عنها حال ذو حركات فتلك هذه الفصول من ذلك القبيل التفسير لما اورد في ما مضى من
هذا النمط من احكام القوة المدركة ما دله لا يليق بهذا الكتاب اشتغل الان الى بيان احكام القوة
الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه مسايل المسئلة الاولى في اقسام القوى النباتية اشارة
انما ذو كان حفظ البدن وتربيته فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحيل الى المشابهة بسد البدل بما يتحلل
او يكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار تم بها
الخلق او يستوكد مع ذلك فضل يتهيأ مادة او مبدأ لشخص آخر وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اولها الغاذية
وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة لما يجذب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل والثانية
القوة المنمية الى كمال النشو فاذا انتهى الاسنان والثالثة المولدة للمثل وتنبعث من فضل الزمن تحدثها
لما تكون الثانية تنحط اولا ثم تبرز المولدة بمادة تنقص ايضا ويبقى الحادثة ضلة الى ان تعرض الاجل

بعد

وكل ما من شأنه ان يصير [illegible] لا يكون من شأنه ان يعقل ذاته صح

التغير القوة المتقاضية للحركة اما ان تكون للاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان يكون فعلها من غير
شعور او مع شعور والاول تسميه الفلاسفة بالقوى الثابتة والاطباء بالقوى الطبيعية المقصود من هذا الفصل
شرح اقسامها وهي ثلثة احدها القوة التي يكون المقصود من افعالها حافظ الذات وثانيها ما يكون
المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى فهي الغاذية وهي التي يتصرف في مادة الغذاء لتحيلها
الى مشابهة البدن بدل ما يتحلل واعلم ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادته الاطعمة والاشربة فالقوة
الغاذية يتصرف في مادة الغذاء اعني في المطعوم والمشروب لتحيلها شبيهة بالبدن فتصلح لان يصير قائما
مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة
والدافعة للثقل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي التي تزيد في اجزاء الاعضاء على تناسب يقتضيه الحفظ
في اجزاء المتغذي في الاقطار بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد في الهزال
والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تاخذ فضلا من الغذاء الحقيقي لتحيله مادة
وبدء الشخص الاخر ولما اعرفت ذلك فنقول اما القوة المولدة فانها اذا تكمل بعد فعل التوليد مستحفظة
لها لكن النامية تقف اولا لان القوى المولدة يطاوله الى زمانا طويلا وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل
والوجه في عجزها انها لا تحل ابراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم ان ثلاثة هذه القوى النباتية اي نا
عبرة لحصانا في الملخص المسوالثانية في القوى المحركة الاختيارية اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد
نفسانية ولها مبدا عازم مجمع بدعا ومنفعلا من خيال او وهم او عقل ينبعث منها قوة عصبية دافعة للضار
او قوة شهوانية جالبة للضروري والنافع الحيواني فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة
الخادمة لتلك الآمرة التفسير ابتدا الحركات الاختيارية اربعة فان الانسان اذا اعتقد او توهم او تخيل
امرا من الامور فان كان ذلك الامر منافيا ولا بد لما يجب الامر منه او في اعتقاده انبعث الشهوة
وهي قوة جالبة للنفع وان كان ضارا او مولما اما يجب الام منه او في اعتقاده انبعث الغضب وهي القوة الدافعة
للموذي ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متاكد من غير فتور ولا تردد ثم
يتبع ذلك الاجماع او العزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل او التخيل او التوهم وللشارح كل واحد
من هذه المراتب اصطلاحات اما المرتبة الاولى وهي القوى المنبثة في العضلات فهي الناس من الكراهة و
تقع انه لا معنى لهذه القوة الا نزع المعتدل القوى في الاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل فانهم قالوا الامزاج
لا معنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف كان جزء من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضيا من حيث

تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون
المقصود من افعالها

مقتضيا لها الا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من حيث مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست من المزاج
واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره فان الحيوان متى اعتقد كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او
توهمه فانه يكفي ذلك في تحريك القوة المنبثة في العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة والمرتبة الثالثة
وهي الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذات والغضب لا معنى له الا
الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان
كان لا يشتهيه واما المرتبة الرابعة فهي الشعور بكون الفعل نافعا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق
والبعض يسمي هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اي من شرط الفعل حصول الشعور
بكون ذلك الفعل نافعا ام لا فذهب الاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المنبثة في العضلات صالحة للحركة و
ضدها فترجح احد المقدورين على الاخر لا بد فيه من امر مرجح وهو الداعي والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو
محال ومنهم من نفى الحاجة الى الداعي لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه
لا بد وان يسلك احدهما دون الاخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما
معا ومن المحال ان يسلك الى انا فرضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك احدهما دون الاخر من غير
مرجح وكذلك العطشان حيث اذا خير بين شرب قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا
خير بين اكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيج في الترجيح
الى مرجح احدهما على الاخر فلنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كان حصول الان حد الشيئين الممكن
حصول منهما لا لاخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه لانه لا يمكن ان يشار اليه قبل وجوده لانه متعلق غرضه
من الماكول والمشروب الا انه لا تشخيص ثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه
المراتب الاربع كثير جدا والابحاث فيها عميقة ولكن اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن
اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية معناه ان القوى النباتية لما حيلها من القوى النفسانية
مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى بكونها نفسانية
لانها لا تخلو الا عن الادراك والشعور واما قوله ولها مبدا عازم مجمع فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة
الثانية وهي العزم والاجماع والارادة الجازمة الناشئة عن الشعور واما قوله بدعا ومنفعلا عن خيال او وهم
او عقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة واما قوله ينبعث منها عصبية او شهوانية فاعلم ان هذا اشارة الى
الرابعة وكانه قال الوهم تبع الخيال او الوهم لو انتقل حال ما تبع احد هذه الثلثة الشهوة والغضب وحينئذ

الداعي

الذم

يكون النوم بالجبهة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال او الوهم او العقل واما قوله فطبع ذلك ما انبعث في النفس من القوى المحركة الجازمة لتلك الامور فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدا الجازم الجمع الذي شانه وضعه بهذه القوى المنبثة في العضلات واعلم ان القوة المحركة الجبهة ليست الا هذه القوى المنبثة وساير المراتب هي بالجبهة كالامور المستعملة الشيخ ان الفلك يتحرك بالارادة اشار الى ان الجسم الذي طبعا عليه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان لحركة واحدة يميل بالطبع الى ميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون في الارادة لتصور غرض ما يوجب الاختلاف الجهات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية التفسير لما تكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل من كان كذلك فهو نفساني فلاما ان حركاتها مستديرة فالامر فيه ظاهر وقولنا بالطبع احترازا عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لكن بالقسر لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فان حركته اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية وباطل ان يكون طبيعية لان كل نقطة يتحرك منها في مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها له يمنعه بوجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع ولما كان ذلك محالا بطل القول بانها طبيعية لا يقال ولو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جايز في الارادية لانه اذا كان غرض المتحرك بالارادة امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة صار المطلوب في وقت متروكا في وقت اخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الاخر واما الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان يكون قسرية لان القسر هو على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية وبالجملة فمن المسئلة الرابعة في اثبات النفوس الفلكية مقدمة المعنى الجزئي الى مثله ينتج الارادة الحسية والمعنى العقلي الكلي الى مثله ينتج الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك والد آدم او غير معتبر كقولك انسان ٥ التفسير لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها مجردا هو صاحب ارادة كلية ومحركا اخر هو صاحب ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيهما

وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الجزئي الى مثله ينتج الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله ينتج الارادة العقلية واعلم ان هذه المقدمة نافعة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من انتاج الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو كلي سواء كان معتبرا بواحد شخص كقولك والد آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر الاشكال فيه اشارة حركة الجسم الاولى بارادة وليس تلك الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها وليس الاولى لها الا الوضع وليس معين موجود بل فرضي ولا معين فرضي يبعث عنده بل معنى كلي فلك ارادة عقلية وتحت هذا سر التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن في بيان ان محركات الافلاك مبدا هو صاحب الارادة الكلية والدليل عليه هو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان يكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهي الارادة الحسية وان كانت كلية فهي الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية واما عقلية وقد بينا في المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول لما يكون وسيلة الى الكمال الثاني فاذا كان ماهيتها انها يكون وسيلة الى شيء اخر استحال ان يكون هو نفس المطلوب فثبت ان مقصود الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعني انه لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال ولابد وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلي فيكون معنا لا بناء في كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين هي متشاركة في المعينية ومتمايزة بخصوصياتها وماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلي وهذا هو الذي قررنا في المقدمة من ان المعنى اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدا هو صاحب ارادة كلية ولقايل ان يقول لا نسلم ان الاول بالفلك هو الوضع وسيأتي ان شاء الله تعالى تقرير هذا السؤال واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة من هذا الكتاب في ادلة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا الا في ثلث مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما

ماهية الشعور ان كان الشعور به امرا عقليا كانت الارادة عقلية

وما فضل المقول فهو في الموضع الرابع فضل القول فيه والاول في هذا الموضع والثاني في اواخر الفصل العاشر من
النمط السادس في هذا الكتاب فانه قال واما نفس السما فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادية كلية متعلق
بها لينال طرفا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث ذكره في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا
حين يتكلم في كيفية نسبة النفس الى العقل فقال ولعلك اذا طلبت الحق بالمجاهدة وجاء الاح لك سر واقتحمت
والرابع ذكره في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على
الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في
موادها بل لها علاقة كالنفوس [illegible] في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول
المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هي صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل اليه
بالفلك بل هو جوهر مجرد عن مادته في جميع كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة وهو الجوهر الذي يكون مجردا بذاته
ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا له ليستكمل به كما ان انفسنا الناطقة جوهر مجرد في ذاته عن البدن لكنها محركة للبدن
ومدبرة له لتستكمل به فقد اختلفوا في اثباتها فالقدماء ما الحكما ما قالوا بها والشيخ يميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع من
هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليها لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلي والمقصود الكلي يستدعي قصدا
كليا والقصد الكلي يستدعي ادراكا كليا وقد ثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلي لا يحصل الا
لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فقد ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسماني ثم هذا الجوهر ليس هو العقل
المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شي فانه لابد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما تقدم الدلالة عليه في اواخر الفصل
في اول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة
الفلكية بهذا الطريق لكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم ينبها على التفصيل كما ذكرناه وما صرح بالنتيجة لاجل
ابهام القول فيه وذكر ان فيه ذكر [illegible] الراي الكلي لا ينبعث منه شي مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه
دون الافراد الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده والارادة من الحيوان ينبعث بها الحيوانية للغذا انما
تريده ويتخيل له غذاء جزئي فتنبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركة وانما يتخيل له على هذه
الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان
ذلك مستقلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اذا يقصد فربما كان ذلك التخيل متطوعا وربما
كان متجدد الوجود نحو امامه محدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك للاتباع الشهوية والجزئية في التخيل
كما لا يتبع في الحركة ومثل هذا ما يتخصص الارادة بشي جزئي حتى يكون والارادة الكلية شتا بها مراد كلي

اراده كليه

ولا يكون له تخصص جزئي وذلك ايضا كما قضينا فصا كليا من مقدمات كلية فيجب ان ينبعث ثم ايضا فحيثما
ينبعث منها شوق والارادة منبعثا انبعاثا ضربا من التبين الوهمي فينبعث منه النزوع والحركة الى الوكالات جزئية بغيرها
مرادة لاجل المراد الاول التفسير لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدا ارادة جزئية
والدليل عليه هو ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر من الكلي جزئي اولى من غيره
فاما ان يحصل الكل وهو محال او لا يحصل شي منها وهو المطلوب فثبت ان الراي الكلي لا يصدر عنه شي
جزئي ولذلك لابد لذلك المحرك من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية
للفلك ولقايل ان يقول ادراك الشي المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشي المعين والنسبة
بين الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشي المعين من حيث انه معين
متوقف على حصول ذلك الشي وحصول الحركة متوقف على ايجادنا لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها
على شعورنا لها من حيث انها هي لزم الدور فانا لا نوجدها الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد شعورنا بها
ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا تتعين هي الا بعد وجودها فظهر مما قلنا لزوم الدور وايضا فانا اذا
رجعنا الى انفسنا واخترنا احوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الاتيان بالحركة من حيث هي
حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل ذلك لا ينافي الجملة فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة
المعينة من حيث انها تلك غير حاصل وذلك يوجب القطع [illegible] والاختيار بان المؤثر في الفعل
الجزئي هو العقل الكلي وانه انما يتخصص ذلك لسبب تخصص المحل والوقت ثم لين [illegible] الساعدة على
ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنقض هذه الارادات الجزئية الى دفعة
فانها امور حادثة جزئية فلا بد لها ايضا من امور حادثة جزئية ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية
دفعة واحدة او لا دفعة بان يكون كل سابق علة للاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال
حصول اللاحق فالمعدوم لا يكون علة للموجود وهذا متفق عليه من الفلاسفة ولانه لو جاز ان يكون الارادة
السابقة علة للارادة اللاحقة لم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل
الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لين وجب الساعدة على انه لابد مع الارادة الكلية للحركة
من سبب اخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصيص القابل من غير حاجة
الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه هو ان الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الوجوه من جملة

كليه غرض الان في المطلوب الاول
الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدا
اذا اراده جزئيه ح

وكانتها فاذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحب الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة ثم لئن سلمت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان القوة التي يكون كذلك لا بد وان يكون جسمانية فلو ثبتم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراكات الجزئية لا يمكن الا بالقوى الجسمانية فقد قدحنا في هذا الاصل بما تقدم من الوجوه القاطعة التي لا مطعن فيها ثم لئن وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكنه غير مستقيم على اصولكم وذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه بالعقل لا يكون الا بعد ذلك ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التي هي المحركة للفلك قوة جسمانية لم تقو على ادراك المجردات فالعقل حيث مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى التشبه به فان ما لا يكون معلوما استحال الشوق اليه واعلم بذلك ضرورة فليتعلقوا بهذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فنقول هذا التقدير ايضا لا يندفع ما لم يتركوا مذهبهم في حق من هذه المسائل لان المباشر القريب لحركات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لا بد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لا بد وان يكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لا بد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشبه بالعقل المجرد مجردة فان الاعتراض عن هذه العقدة الا بان يقول لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح على المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك الشوق الى التشبه واي هذه الاقاويل ذكرتموه فقد تركتوا مذهبا مشهورا من مذاهبكم ودفعا عبرا من اقوالكم فهذا ما يتوجه في هذا الموضع ولنرجع الى شرح المتن واعلم ان الشيخ ما قرر في هذا الفصل الا ان الارادة الكلية لا ينبعث عنه فعل جزئي واما تقرير الراي الكلي لا ينبعث منه شيء بخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب واما قوله فلانه لا تتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب يخصص لا محالة بعرض يقرر بين هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد

بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم ان سلمنا انه لا بد من مخصص لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تغير القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان تقريبه الحيوانية للغذاء انما يريده ويحصل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركة وانما يحتمل له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على الدلالة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال الا ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد ميلا الخبز والماء ثم ان تلك الارادة الكلية يكفي في ان يتناول الجزء المعين الحاضر واجاب عنه بانا لا نسلم ان ارادة الغذاء الكلي يكفي في تناول الغذاء الجزئي بل الحيوان يحصل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل ذلك الجزئي لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء الجزئي اي غذاء حضر به لا عن الآخر قام مقام الآخر في كونه مطلوبا لم وذلك يدل على ان تلك الارادة كلية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية في تناول الغذاء الجزئي بل الحيوان انما يحصل غذاء جزئيا وارادة جزئية الا انه لما احس بغير الاول قام هذا الجزئي مقام الاول متعلق ارادة جزئية اخرى واما قوله وكذلك في قطع المسافة يحصل له حدود جزئية ايضا فيعتقد فمعناه ان الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لا بد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود كما يجدد الحركة المستمرة على الاتصال وتلك لا تمنع التشخص والجزئية في التخيل كما لا تمنع في الحركة فمعناه ان التخيل الجزئي ربما كان منقطعا اي ربما انقطع واذا انقطع انقطعت الحركة هناك كمن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن منقطعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخصا لان هذه التخيلات كانها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من تشخصها فكذلك في هذه التخيلات التي هي حركات نفسانية واما قوله وبمثل هذا انما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية متابعها ومقتضاها مراد كلي فمعناه ان الارادة انما تخصص بشيء جزئي ثم يظهر عنها فعل جزئي فاما الارادة الكلية فتابعها ومقتضاها مراد كلي ذا الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص ولا يجب له تخصص جزئي واما قوله قط ونحن قضينا قضايا كلية من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم ابتغينا قضايا جزئية تنبعث عنها شوق وارادة

والحسن المخصص جزئي ثم

والاراده منبعثان عنها من التشبيه الوهمي فينبعث هذا القوه المحركه الى حركات جزئيه بحسب مراده. لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا بان الشي الفلاني ينبغي ان يفعل ثم يتبع هذا الحكم الكلي حكم او جزئي ثم يتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوه المحركه الى اتخاذ حركات جزئيه فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئيه هنالك الاراده الكليه ولكنها ما كانت كافيه بل لابد معها من الاراده الجزئيه وتقابل ان يقول لا نزاع لكم انه لابد من اراده حصول حركه جزئيه ولكن هذه الاراده ايضا كليه لان الحركه الجزئيه طبيعه كليه لا يصح منها ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركه شخصيه فهي جزئيه فالحركه جنا دل كل واحد منها فيكون هذا المفهوم كليا فارادته يكون اراده للكلي للجزئي بل اراده الجزئي لا يمكن ان يكون جزئية لان الاراده والجزئي نسبه حاصله للاراده الى الجزئي والنسبه متاخره عن المنتسبين فتعلق الاراده بذلك الجزئي بيانه عن ذلك الاول والمتاخر عن الشي يستحيل ان يكون موثرا فيه متعين وفيه البحث اما الذي يتعلق بالجزء الاول من حركه الاراده فموعد بيانه بعد ما عرفت الا انك يجب عليك ان تعلم انه ان تحرك ارادي الا لطلب شي يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقه واما بالظن واما بالتخيل الصرف فانه ضرب من طلب اللذه حتما وانما النايم انما يفعل وهو يتخيل لذه ويتبدل حاله او ازاله وحسب ما فان النايم يتخيل واعضاه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حاله يكون بين النوم والتيقظ او في الشي المعروف كالعبث اوفي الشي الذي يصير كالضرورى لمن يرى في منامه شيا مخيفا جدا او خبيثا جدا وبما انزعج فطلب للهرب او للطرب فاعلم ان التخيل شي والشعور بالتخيل انه موثر اي تخيل شي والحافظ ذلك الشعور في الذكر شي والتشكيك ان يكشف وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين الاخيرين ⁂ التفسير يعني ان المقصود من الحركه الفلكيه ان الامر هو وضع معين كلي ثم ان كل الوضع المعين ليس مقصودا بالذات بل المقصود بالذات انما هو التشبه بالعقل المفارق هذا انما هو في النمط السادس من هذا الكتاب للامام وعد بان بيانه سيأتي فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الرأي محال وقد عرفت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه اعادها سبعا ثم قال ان الفاعل ٥ بالاراده لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن واعتقد ان ذلك الفعل اولى من عدمه ثم انه تمم بالدعوى وما يشهد بالحجه والحجه فيما ذكرناه فيما تقدم ثم انه شرع في الاشكالات المذكوره على هذه القاعده وهي امور الافعال العبثيه صادره لا عن الداعي فانه لا شعور للانسان في ان الحيه الملقاه في الطاق وان يمسح لحيته ويعبث باعضاء من شوات طبيعيه فاجاب بان في ذلك العبث ضربا من اللذه واما العبث بالشوه المعينه فلان البدن بالحركات اقرب منها الى غيرها ومنها الساهي والنايم يفعل افعالا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادره عنهما لا حد امور وهي اما تخيل لفعاد وتبدل حاله مملوله او ازاله وجع ما فالنوم لا ينافي التخيل فان كان منافيا له فانما ينافي النوم العوق وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيا فاما الحاله التي تكون بين النوم واليقظه فهي غير منافيه للتخيلات اولا يكون ذلك الفعل ضروريا كالتنفس او تصير ضروريا لمن يرى في منامه شيا مخيفا جدا او خبيثا جدا فربما انزعج للهرب او للطرب فاما نرى واعلم ان التخيل شي والشعور بالتخيل انه موثر تخيل شي والحافظ ذلك الشعور في الذكر شي فيكون بسبب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين فاعلم ان الوجه منه انه لما ادعى ان الفعل لا يبالي بدون التخيل او الظن او العلم واجاب عن سوال النايم بان له تخيلا ايضا كان ههنا السائل ان يقول لو كان للنايم تخيل لوقف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حال النوم ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنايم تخيل واجاب الشيخ عن هذا السوال بان قال لا نسلم انه لو كان للنايم تخيل وجب ان يعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شي والعلم بكونه متخيلا شي اي الى شي اخر ويذكر انه كان متخيلا في الوقت الاول شي ثالث ولا يلزم من فقدان هذا التذكر فقدان الامرين الاولين وبالله التوفيق ٥ النمط الرابع في الوجود وعلله التفسير لقائل ان يعترض على هذا السوال فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان كل وجود مفتقرا الى العله لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من قولنا للوجود علة من حيث هو موجود له علة ان يجب ان يكون افتقاره الى العلة لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد اخر ولفظ الوجود كررها فلا ينتقض الكليه فاندفع السوال واعلم ان المطالب المقصوده بالذات من هذا النمط ح فالاول على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا ب تفصيل القول في العلل ج اثبات واجب الوجود د وحده واجب الوجود ه بيان براءة ذاته عن الكثرة وتنزهه بذاته عن التركيب من الجنس والفصل ولوازم الاجزاء العقليه ولوازم الاجزاء الحسيه و لا ضد له ولا ند ز عاقل ومعقول ح بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بساير الطرق فهذه هي المطالب الكليه واكثرها لا يتاتى الا مفصلا وسياتي على شرح كل واحد منها وكيفيه ارتباط بعضها بالبعض ان شا الله تعالى ٥ المقصد الاول في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه اربعة فصول من هذا النمط بحسب انه قد ينبه على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فان ما لا يناله الحس بجوهره فرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بوضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى

لك ان تتأمل نفس المحسوس فيعلم منه بطلان قول هؤلاء لكن من يستحق ان تخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات
قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا
من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة
وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل
فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على
كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها الكثرة غير محسوس بل معقول فكذلك الحال في كل كلي ٥ التفسير الدليل على فساد قول من قال ما لا
يكون محسوسا لا يكون معقولا ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية
فتلك الحقيقة المشترك فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لا يكون لها شيء من ذلك فان
كان الاول لزم ان لا يكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ما
عداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له شكل ولا قدر ولا حيز
مثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال ما لا يكون محسوسا لا يكون معقولا بل البحث والتفتيش
قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ٥ ولنرجع الى التفسير قوله فقد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
فاعلم انه انما قال فقد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بينا ان القوة التي تحكم على غير
المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان ما لا يكون
محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود فمعناه ان الشيء اما ان يكون جسما او حالا فيه او لا جسما ولا حالا فيه فالذي
له الوضع والموضع بذاته والحال فيه ومما حاله له لكن بسبب الجسم الذي هو محله [illegible] فهذان القسمان
[illegible] القسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول
هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس بموجود وهذا باطل لانك اذا تأملت في المحسوسات عرفت ان
منها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التي ذكرناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح واعلم ان قول
الشيخ في هذا الفصل انما تناول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة
لا يبطل قولهم فان الانسانية الكلية ان كانت مجردة عن جميع اللواحق الغريبة [illegible] غير محسوسة ولكنها لا وجود

لها خارج الذهن وانما وجودها في الذهن والقوم انما منعوا من وجود شيء غير محسوس خارج الذهن فالشيخ ان
القوم منعوا من وجود شيء محسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلا
لمقالة اولئك ٥ والجواب عنه من وجهين فالاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين
الاشخاص الخارجية موجود في الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب
موجودا كانت بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شيء موجود لكن الانسان لا بشرط
شيء غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود الثاني
لو سلمنا ان الامر الكلي ليس الا في الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس ان لا يكون
ماهية يتعقل له متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات
وهذا هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى
الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض ثم وهمه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو
انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول له ان
الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه التفسير وجه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم
ان القدر المشترك من الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك
بينهما ان يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه محسوس واجاب عنه بان
الحجة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد ولعمرو
مشتركة في كونها يدا ومتباينة بخصوصياتها [illegible] فتقوم الحجة بتمامها في هذه الاعضاء حتى انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في
الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم
وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها
التفسير هذا حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس
والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشيء من الحواس ولا متوهم ايضا فاذن
فانه يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم ثم ايضا فكل عاقل [illegible] لا
ينكر عند نزاع ان العقل غير محسوس ولا متوهم فاما قوله ومن بعد هذه الاصول الى اخره فمعناه ان الاعتراف
بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات

الاول؟ فليس كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والملزم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجود
وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان فى هذه الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد
من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا بل نقول كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق
فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده التفسير قوله كل حق فانه اذا اخذت ماهيته مجردة
عنها مشخصاته فانها يكون غير محسوسة ولا متوهمة واذا كان الامر فى كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التى هى
علة حقيقة جميع الحقايق اى علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية المسألة الثانية فى تفصيل
القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه
المسألة فى فصول ثلثة من هذا الكتاب تنبيه الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
فى وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقة المثلث كانها متعلقة بالمادية والصورية اما من حيث وجوده فقد
تتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى
علة فاعلية للعلة الفاعلية التفسير الشيء الذى يفتقر اليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون
هو الجزء الذى لا يجب بكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية شأن السطح فانه مادة المثلث واما ان يكون هو الجزء الذى يجب
بكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية وشأنه الاضلاع الثلثة للمثلث واما الذى لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون
مؤثرا فى وجود الشيء وهو العلة الفاعلية او مؤثرا فى علية العلة الفاعلية وهى الغاية فان الانسان انما يفعل الفعل
المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقى فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل انما حصل بذلك الغرض ...
اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط او سطح
ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان ه التفسير لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على
كون الماهية مغايرة للوجود احتج هيهنا على ذلك بانا نعلم حقيقة الشيء عند شكنا فى وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم
وهذه الحجة فى هذه المسألة قد ذكرناها فى اول المنطق وذكرنا ما فيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة ه اشارة العلة
الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها فى الوجود وهو علة الجمع بينها
والعلة الغائية التى لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلية
علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها التفسير الغرض من
هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كانت علة للشيء المركب من الاجزاء فقد
يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة لجميعها اما الاول فكما يقال للبنا انه هو الفاعل للدار اى هو المحدث لصورتها



دونها والافعال البشرية كلها كذلك واما الثانى فكالمفارقات التى هى علل للهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما
ومن احكام العلة الغائية انها علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة فى وجودها للعلة الفاعلية اما الاول
فكما يقال ان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول
ذلك التحريك والا لما كان التحريك لاجله ولقائل ان يقول فى تلك العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية
فى الاشكال لانكم لا تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا ادراك لها ولا شعور لها اصلا فالغاية
العلة الغائية هيهنا لا يمكن ان يقال انها موجودة فى الذهن لانه لا ذهن هناك ولا شعور وغير موجودة فى الخارج
لان وجودها فى الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون
علة لامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال
الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه اول طبيعيات كتاب الشفا واما قوله ان كانت من
الغايات التى تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الطبع
والغاية اما القسم الاول فغايته فلا بد وان يكون حادثة واما القسم الثانى فغايته لا يكون حادثة فانهم يقولون
انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول فى العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا لمعناها فالمراد منه ان
العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة
الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور اشارة ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود فى الوجود التفسير اشارة انه ان كان فى الوجود شيء هو علة اولى فهى علة لوجود كل شيء ولوجود علل ماهيات
الاشياء ايضا وهذا ظاهر وبالله التوفيق ه المسألة الثالثة فى اثبات واجب الوجود الكلام فى هذه المسألة
مبنى على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون
موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ما ذكر ابطال الدور هيهنا لانه سنذكره
بعد ذلك ونحن نشرح كلام الشيخ فى هذه المقامات تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من
موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها
بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما هو
واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته التفسير كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يصح
العدم عليه او لا يصح والاول هو الواجب لذاته والثانى هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم

ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي فاما اذا لم ينظر اليها من هذه الحيثية فربما لا يبقى ممكنا
بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حالة كونه موجودا لا يحتمل
ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سبب الموجب يستحيل ايضا ان يكون موجودا معدوما
او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لامر لا ينافي كونه واجبا او ممتنعا
مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح ه اشاره ما حقه في نفسه الامكان فليس
يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شي او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره التفسير لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الان في ان
الممكن لا يوجد الا بسبب ومعنى ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فاذا الممكن لما صح عليه الوجود والعدم
فليس له من ذاته اقتضاء احدهما اولى منهما بالقياس اليه فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون موجودا من ذاته
ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز
ان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول
فمعلوم لان الممكن هو الذي لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن هو هذا لذلك كان الاشتغال
ببيان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده
من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثاني فلا بد فيه من بيان زايد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن
موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شي اصلا
لا من ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لا يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة
في فساده او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم
البطلان بالضرورة لا جرم لم يلتفت الشيخ اليه ه عبيد اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون
كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا
بيانا التفسير لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم هاهنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه
ان يتكلم قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز
ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات
واجب الوجود فاما اذا اقام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل
لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره في ابطال التسلسل

ايضا مختص بهذه الصورة وكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان غرضه ان
يذكره في موضع اخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه هاهنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على
فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه
الاول اولا ثم اردفه بالوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان يقال لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي باسرها
ممكنة وكل ممكن فلا بد من افتقاره الى موجد فاذن لا بد من شي يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من احادها
وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع احاده وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن
ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب والمطابق لهذا المعنى على لفظ الكتاب
قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجب الوجود ويجب بغيرها فاعلم ان معناه انها ان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان
هذا هو نفس المطلوب لا جرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الاخر فهذا هو السبب في حذف احد قسمي المنفصلة
واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة المتعلقة بتلك الاحاد ممكنة فالجملة والاحاد
باسرها ممكنة فتكون الجملة والاحاد مفتقرة الى شي اخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات
وجميع احاده لا بد وان لا يكون ممكنا واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب شرح كل جملة كل واحد
منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير
معلولة وكيف يتاتى هذا فانما تجب باحادها واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان
تلك الجملة والجملة والكل شي واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد
وليس بعض الاحاد اولى بذلك من البعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي
علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي التفسير لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرع ذلك الوجه الاجمالي بهذا
الوجه التفصيلي فقال لو قدرنا استناد كل ممكن الى اخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول
تلك الجملة اما ان يكون واجبة لذاتها او لا يكون والاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من احادها
وكل واحد من احادها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكلما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاتها وايضا فهذه
الجملة مفتقرة الى كل واحد من احادها وكل واحد من احادها ممكن فالمفتقر الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فثبت
ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى مؤثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان
الامر كذلك لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى السبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة

الى ممكن ح

ولو كان الكل غنيا عن المؤثر لاستغنت [illegible] الممكنات الى المؤثر ح

الى مركبة وذلك المركب لا يخلو اما ان يكون هو المجموع واما ان يكون شيئا داخلا فيه واما ان يكون شيئا خارجا عنه والاول
محال لان ذلك المجموع هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه والقسم الثاني
فهو ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من احادها واما ان يكون العلة واحدا منها
غير معين واما ان يكون العلة واحد منها معين والاول باطل لان كل واحد من احادها غير مستقل بتحصيل الجملة والثاني
ايضا باطل لانا اذا اقتضا العلة واحدة منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده
فيرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته
ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض احاد الجملة وما لا يكون علة لبعض
احاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا الذي ماقرره في هذا
الفصل وعبارة الكتاب غنية عن الشرح اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولى للاحاد ثم للجملة
والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما
كان شيء علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق التفسير انما ابطل القسم الثالث
من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين بان قلنا انها ليست علة لبعض احاد تلك الجملة
وما لا يكون علة لبعض احاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا
الفصل ما يدل عليها وهي ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما ان يكون علة لبعض اجزائها
دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشيء من اجزائها استحال ان يكون علة لها لان جميع
اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع الاجزاء لشيء كان حصول ذلك الشيء واجبا فحينئذ يكون
حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان اجزاءها غنية بماهيتها عن العلة الا ان تلك
الجملة لا تحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع يفتقر الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع
احد اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنيا عنها في جميع اجزائها
بل يكون مفتقرة اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يفتقر بعض
اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز لكن العلة بالحقيقة لا يكون علة لذلك المجموع بل لذلك
الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود فظهر حينئذ ان علة كل جملة
فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف
لانها ان كانت وسطا فهي معلولة التفسير لا شك في افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية

الى

الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون ممكنا ومعلولا لانه لو كان كذلك لكان احد تلك الجملة لا شيئا
خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كانه الوسط
والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف يعني هي واجبة وقوله لانها
ان كانت وسطا فهي معلولة معناه انها ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف اشارة
كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول
احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود لذاته التفسير كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية او
غير متناهية فلا يخلو حالها من احد قسمين فاما ان يكون جميع احادها معلولا او لا يكون بل يكون في احادها
ما لا يكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارجة عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب
وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثاني وهو ان يكون في جملة احادها ما ليس بمعلول والذي
لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهي لا محالة منتهية الى واجب الوجود لذاته
وهو الطرف وهذا اخر كلام الشيخ ههنا في اثبات واجب الوجود وقد بقي ههنا مقام اخر وهو ابطال الدور وهو
ان يكون هذا يترجح بذاك وذاك يترجح بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله ان يقال العلة متقدمة
على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر واذا كان كذلك كان كل واحد
منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه
وذلك محال ولقائل ان يقول يعني بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول باطل
بالاتفاق وايضا فاذا اثرت العلة في المعلول في زمان واحد جاز انفكاكه عنها في سائر الازمنة وما كان كذلك لم يكن
علة للشيء وايضا فاذا وجدت العلة في الزمان الاول غائبة عن المعلول ثم حصل المعلول في الزمان الثاني فتاثير العلة
في المعلول اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعلول متراخيا عن وقت
وجود العلة وقد بينا انه متى جاز ذلك انسد علينا باب اثبات واجب الوجود وان كان الثاني لم يكن العلة متقدمة
على المعلول في الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل المعلول معه في ذلك الزمان
والثاني ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول
الا كون العلة مؤثرة في المعلول فنقول الى قل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما
علة للاخر لكان كل واحد منهما على الاخر ويرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل

الوسط

الممكنات ح

على المتقدم ح

واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمتقدم فرق بل لو فرضنا تقدم العلة على المعلول بأمر ورائه التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشأن فيه واما الثالث فلا بد من بيانه ثم لين وقت المساعدة على ذلك لكن في وجود المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بحيث فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناه في كتاب النهاية والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك وبالله التوفيق ٥ المسئلة الرابعة في وحدة واجب الوجود البرهان الذي تمسك الشيخ اولا في كتب المتقدمين ثم خاض بعد ذلك في البرهان اشاره كل اشياء تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به ويكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا لما يختلف فيه وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر ٥ التفسير الغرض من هذا الفصل بيان اصل المقدمتين اللتين ذكرناهما قبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة يمكن تقديم مقدمتين الاولى ان كل شخص او اكثر فلا بد وان يكونا متساويين في امر سمتها وتشخصها لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذاك لا غيره هذا خلف والثانية ان الاشياء قد يكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا يكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا يكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشياء فهي مختلفة باعيانها لا محالة كالاجناس فاذا اتفقت في امر مقوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة مما به شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فليعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الافتراق فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمتين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للمعاني المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما قلنا اختلاف هذا هو الشكل الثاني في السلب والايجاب بهذه الثلاثة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكنا بالعموم لم يكن الاستدلال باشتراك الوصف على اختلاف

الموضوعات حم

ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الافتراق فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك لاستحال ان يتميز لا حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو ان يكون ما به الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون ما به الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلناه عرفت ما في الكتاب فان الفاظه في هذا الفصل بينة جلية اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود التفسير هذا احد المقدمات التي يحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشيء يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان يكون صفة لماهية لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان يكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجودها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او ان يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل ومن قبله ينبغي ان يعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واجمل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول لا شك ولا شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الكائنات الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يقال وقوع لفظ الوجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على ينبوع الماء والجزع على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين ٥ واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل الاثبات النفي وهو مفهوم واحد فكل لم يكن المقابل للنفي امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك قادح في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون قضية منحصرة الثاني وهو انا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا بين الاقسام فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون ركية او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد ان المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا الا ان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة

بين الاثنين والثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لابد له من مؤثر موجود فقطعنا بوجود المؤثر ثم
لو شككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح شككنا في كل واحد من هذه الاقسام
ما قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم شككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او ممكن
فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبقى
القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا الوجه السابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه
مشتركا من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شي لو كان مخالفا لوجود الاخر لم يكن ههنا شي واحد نحكم عليه
بانه غير مشترك فيه بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولابد من اعتبار كل احد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا
فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطلقا في جميع الموجودات علمنا ان الوجود غير
مشترك والخامس انا كما نعلم في السوادات انها متشاركة في السوادية وكذلك القول في جميع الطبائع النوعية
فكذلك نعقل في الموجودات انها متشاركة في مفهوم الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا انكار
تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لا نقطع بتماثل شي من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا
وجعل في قافيته جميع الابيات لفظ الموجود لاضطر الكل الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع الابيات
لفظ العين مثلا بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه
ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الموجود واحد في الكل
والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاولى هذا حاصل ما ذكروه في ابطال قول من
يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة فساده كالمجمع عليه بين العقلاء ولما
ابطل هذا القسم فحينئذ يقول ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته اولا واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب اكثر
من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته وهو من صفات حقيقية والقسم الثاني مذهب الحكماء
ويقولون ان وجود الله تعالى غير حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته غير ماهيته والشيخ ابطل هذا القول
بالدليل المجمل والاباني بان نعيده مع مزيد تقرير ليفهمه الى من قبلنا فنقول وجود الله تعالى لو كان زايدا على
ماهيته لكان ممكنا لان وجوده على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته ولا يجوز العقل وجودا دون الموصوف فيكون
وجوده مفتقرا الى ماهيته وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده زايدا على ماهيته لكان ممكنا
ولابد له من سبب لا وجوب من افتقار الممكن الى السبب ثم ذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثاني باطل

اى مشترك بين جميع الاقسام والا لوجب ان لا يبقى القطع بكونه موجودا ح

لان وجوده تعالى لو كان مستندا الى شي اخر لكان الباري تعالى ممكنا معلولا مفتقرا الى مؤثر اخر تعالى الله
عنه والاول باطل لان ماهيته لو كانت علة لوجوده لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة
بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما قال الشيخ عليه في ابطال قول من يقول وجوده تعالى
مغاير لماهيته واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذي اختاره الشيخ من ان وجود الله تعالى مساو
وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشي من الماهيات بل هو وجود قائم بنفسه ادلة
نذكر جملة ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود
اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او ان يكون غير عارض لها او لا يقتضي واحدا من هذين القيدين فان اقتضى
ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لان لازم الحقيقة الواحدة حيثما حصلت فيلزم ان
يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشي من الماهيات وجب في كل
وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق
وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان تكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها
فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذي ابطلناه واما ان قيل الوجود
لا يقتضي ان يكون عارضا لماهية ولا ان يكون غير عارض لها لم يتقيد بواحد من القيدين الا بسبب منفصل فلا
يتحقق وجود واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجي فلا يكون واجب الوجود وهذا خلف الثاني وهو ان
الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده وكيف لا
نقول ذلك ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي ان يكون حقيقته مغايرة لوجوده وهذا هو الدليل
الذي ابدا عليه يعولون وبه يصولون في ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا ايضا لما كان الوجود معلوما فالحقيقة غير معلومة وجب ان يكون
الوجود مغايرا للحقيقة والايضا الوجه الثالث وهو انه لو كان حقيقة الاله الوجود مع سائر القيود السلبية لكان
لتلك القيود السلبية مدخل في علية وجود الممكنات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها واذا وجب خروج تلك
القيود السلبية عن ان يكون معتبرة في علية الممكنات كانت علية الممكنات ليست الا لذلك الوجود فاذا
كان وجوده مساويا لوجود سائر الموجودات فيلزم ان يكون سائر الموجودات مساويا لوجوده في عليته للممكنات
فيلزم ان يكون وجود كل شي مساويا لذات الله تعالى في صفاته وافعاله الرابع وهو انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها وبهذه المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى للافلاك وعلى

ابطال مذهب ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى على ما قررناه في هذين المقامين فيما مر بما استدلوا به ايضا
على فساد القول بالايجاد اذ ابيه فقالوا لما افتقرت الايجاد في بعض المواضع الى المادة وجب افتقاره اليها
ابدا لان مقتضى الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث هو وجود محوذ فاسد
سائر العوارض طبيعته واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضياتها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض
مفتقر الى الماهية فيحتاج ايضا فيكفيه بعقل الانقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوابا ايضا بالحق بحيث
يكون اقوى الموجودات واشدها قياسا بالشق فانا في الحق قول الشيخ فيما بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله
تعالى زائدا على ماهيته فيجيء هذا بانها سلمه الا وزر لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على
نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا السؤدم وبيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله
تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا
سلدم مسلم ولكن قولنا العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا
بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط
لا باعتبار وجود اخر فكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم
امر وراء المؤثر فذلك غير مشهور فضلا عن يكون مصدقا به الثاني ان انزلنا عن هذا المقام لكنا نقول
لم قلتم ان كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان في ماهيات الممكنات قابلة للوجود وانها قابليتها
علل قابلية لوجود ذواتها في هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان
كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد
يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فتقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفاتها فانها
كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن تلك العلة نفس الماهية
فقط بل الماهية الموجودة لكنه سلم ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون
بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم
ان تكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف
علية الماهية لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود كما انه لا يلزم من قولنا
انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل
الحق ان الماهية من حيث هي هي مغايرة للوجود وعدمها ونحن انما نجعل المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية

بالنفس ح

فقط وذلك يمنع من عدلها عن الوجود فان قيل فكما جوزتم ان تؤثر ماهية قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان
يؤثر ملكيا الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الافعال على وجود الفاعل قلنا
البديهة فرقت بين الموضعين فانا نعلم بالبديهة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره ونعلم انه لا يمتنع
في ان يكون الشيء موجبا لذاته والمعقول من قولنا للشيء انه موجود لذاته ان ذاته يقتضي وجود نفسه واذا ثبت
هو بالضرورة بالفرق صح كلامنا هذا تمام الكلام في هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه
المسئلة ويجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلاثة التي ذكرناها ويجب
ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الاخر ليتضح الكلام في المسئلة سرجا ويجب ايضا ان
يعلم ان القسم الذي اختاره الحلي متفق عليه لا ريب في فساده فاما القسمان الباقيان فلستا في غاية الضعف
لترجيح العدما على الاخر وبالله التوفيق ۵ اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره والا فلم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان وجوب واجب الوجود لازما
لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة والا كان حائز
به عارضا لذلك فهو لعلة وان كان ذلك وماتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته وجب وجوده
هذا محال وان كان لاوعقه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك الاول وباقي الاقسام محال التفسير لا شك
بين قوله التقسيمي شرع الان في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان
كل واحد منهما مماثلا للاخر في حقيقة وشاركا في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الافتراق
فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذي به شارك الاخر ومن التعين الذي به امتاز عن الاخر
وعند ذلك لو من الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى فاحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك
لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم ان كنا قد عرفنا انه صحيح في الجملة ولكنه باطل في هذا الموضع
بالدلالة التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك
الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على ما مر
واما القسم الثاني وهو ان يكون التعين لازما للوجوب فهذا يقتضي ان يقال انه اينما حصل الوجوب حصل
ذلك التعين فكل واجب وجود فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا
لا كثيرا والقسم الثالث والرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب
فهو ان بطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل

كان ح

واحد من واجبي الوجود الا علة خارجية اما في وجوبه او تعينه وذلك ذلك يخرجهما عن الوجوب للذات ويقتضي امكانهما هذا تمام تقرير الدلالة ولقايل ان يقول اما ما ذكرتموه ثانيا وهو القسم الاول من ان التعين لو كان علة للوجود لزم تقدمهما بالوجود على نفسهما فالكلام عليه ما مر في الفصل السالف ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف ثبوتي وبتقدير ان يكون الامر كذلك سيبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتي امران فالاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذي هو عدمي ومناقض العدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتي وثانيهما هو ان الوجوب عبارة عن تاكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا والعدم مناقض للوجود لكان الوجود متاكدا بمنافيه ومناقضه وهذا محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان عدميا مع انه ينافي الامتناع الذي هو عدمي فحينئذ يكون المنافي للعدمي عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافي للوجودي عدمي فيلزم ان يكون الوجوب عدميا وعن الثاني ان قولكم الوجوب تاكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم نعلم ان هذا الاستحقاق وامتناع الزوال امر ثبوتي فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا اخر فافيدونا تصوره ثم التصديق به وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه ثبوتيا لكن هيهنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امرا موجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا هو ما لا يكون فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اولى وجوبه زايدا عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب يتقرر كونه موجودا مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده اذا كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوده مغايرا لماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشيئين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل فانا قلنا ان القسم الاول باطل اما اولا فلان نفس الذات بالوجود ووصف الشي بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الواجب هو كون

الشي واجب الوجود وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متاخرة عن كل منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب للذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود وخصوصيته ليس نفس حقيقته والقسم الثاني باطل لان الوجوب انما يكون جزءا من ماهية الذات الواجبة لو كانت تلك الماهية ذات اجزاء وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان يكون مركبة وايضا فلا يخلوا اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما لسائر الاجزاء او بالعكس والاول باطل لانه لما لم يجب الجزء الاخر لم يجب غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشي نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هذا الواجب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما ان يكون وجوبا اخر فيعود القسم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الاخر لازما للوجوب فهذا ايضا باطل لانه لما لم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره وكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه او غيره فالكلام فيه ما مر قبله وان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان كان كل الجزئين واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءا من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل ايضا لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا لوجوب بسببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب اخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب الثاني بسبب الوجوب المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت الاقسام الثلثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد يشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيهما فان كل حقيقتين يوجدان فانهما يشتركان في سلب كل ما عداهما عنهما لا محالة ولو كان الاشتراك في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الامر كذلك لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجوب امرا سلبيا لكنه مستلزم لامر وانه يكون بين هذا الامر السلبي وبين التعينات التي تحت كل واحد منها الاخر ملازمة فاما ان يكون الامر السلبي هو محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذي ذكرته لا يجري فيه ثم ان سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتي لكن لا نسلم ان تعين كل واحد من الاشياء المتعينة وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زايد عليه ولزم التسلسل لا يقال

لم لا يجوز ان يكون التعين متعينا لنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه امرا ثبوتيا فلا يخلوا اما ان يكون تعين زيد
وهو تعين عمرو او غيره فان كان الاول لزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يستحيل ان يكون
الاشياء الواجبة لذواتها يكون لها تعين واحد وحينئذ يجاري الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني من كون
التعين لازما للوجوب ويلزم انه انما يحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ويقول مع ذلك انه لا يلزم نفي التعدد كما
في هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان مشتركان في اصل ماهية التعين ويتمايز
كل واحد منهما عن الاخر بخصوصيته الخاصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك يقتضي ان يكون تعين المتعين زائدا
عليه ويلزم التسلسل والثاني وهو ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود ذلك
الغير في الخارج ووجود ذلك التعين في الخارج ووجود ذلك التعين في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا
يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك الغير في الخارج هو التعين الاول الذي فرضنا انضمامه اليه لزم
الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعين الا بعد وجوده في الخارج ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعين
اليه وان كان تعينا اخر لزم ان يكون للشيء تعينان فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية
انضمام التعين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال في محل واحد وكل ذلك محال واذا ثبت
ان تعين الشيء لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات
كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السلبية لا يوجب الكثرة على ما و لا يقال يجب ان الوجوب والتعين
امر سلبي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين
ويعود الالزام لانا نقول هذا الشرط لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يتحقق فيها ما ذكرتموه
ثم لئن ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذه الحجة الالزام ايضا على الحكماء بالوحدة لان ذات الله تعالى
يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذن
ذاته تعالى مركب من الوجود الذي به يشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره منه فاما ان يكون
بين هذين الاشياء من علاقة او لا يكون فان كانت فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون
ذلك التعين لازما للوجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس
فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عاد تساوي الممكنات لا يقال لا نسلم
ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود وان سلمناه ولكن لا نسلم ان التعين امر زائد عليه
لانا نجيب عن الاول بانه على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الوجود يقول على

الشرع

اشارة الى كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول

الجهة

الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الوجود الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على
سبيل الاشتراك اللفظي وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثاني انكم اذا منعتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطلت
اصل حجتكم واعلم ان اسر لا اقول ولكن فيما اورده كفاية ه ولنرجع الى الشرح المتن اما قوله واجب الوجود التعين
ان كان لنفسه ذلك التعين فلا واجب الوجود الا واحد بعينه فاعلم ان هذا هو القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازم
ذلك التعين فان هذا التقدير يلزم ان يقال انما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين فكل واجب فهو ذلك المتعين
فيكون الوجوب واحدا بالعين واما قوله وان لم يكن لنفسه لذلك بل لامر اخر فهو معلول فاعلم ان المراد منه ابطال
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب موقوف ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب
وكل عارض فلا بد وان يكون معلولا لسبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلولا لسبب منفصل فيكون
واجب الوجود انما يتعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال فاعلم ان المراد منه القسم الذي جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل
ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا لامر اخر لكان متاخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة فهو اولى بان
يكون علة فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولا شك في فساده
عند هذا الكلام تم اقسام الاقسام الاربعة ويتم الدلالة فاما قوله بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا
لذلك فهو لعلة فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي ذكرناه والشيخ لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان
بعينه لا لكونه واجبا بل لامر اخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان بطلانه
بان قال ان الذي جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذي به صارت ماهيته
متشخصة فحينئذ يكون تلك العلة علة لخصوصيته قالذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة للتعين الاخر
بعد التعين الاول السابق فكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاولى محال واعلم انه لو ذكر
هذا الكلام حين ما تعرض لابطال القسم الثاني لكان القسم اقرب الى الضبط واما الان فقد ظهر المقصود
ايضا ه فايدة اعلم ان هذا ان الاشياء التي لها حقيقة نوعية واحدة فاما تختلف بعلل اولى وانه اذا لم
يكن مع الواحد منها القوة التي هي علة لتشخص العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا واما اذا لم يكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد منها لا يكون سوادا او حرارة
بيانه ان نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينها في الموضوع وفيما يجري مجراه ه التشخيص الا شيء الداخل
تحت النوع الواحد انما يتشخص لسبب المادة لان تعين الشخص المعين منها لو كان لتلك الطبيعة النوعية لكان

لما ذكره

الا انه

في طبيعة نوعها

اينما حصلت تلك الطبيعة النوعية وجب حصول ذلك الشيء فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لا يوجد من تلك الحقيقة الا شخص واحد واما اذا لم يكن تعينها لسبب ماهيتها فلابد ان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الا تعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لا يحصل التغاير في القوابل لم يحصل التغاير بين الامرين الحالين في المحل الواحد ه ولقائل ان يقول لم قلتم انه لا علة لتغاير الاشياء التي لا تغاير بمحلها وبيانه وهو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحل محل الى اخر النهاية ولا دافع لذلك الا ان احدها اتصالها المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منها ما يحاذيه وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان متماثلان قط او يقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس في الاجزاء التي لا تتجزى وان كانت تتجزى وهما والثاني ان نجعل مغايرة المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا اذا عللنا مغايرة كل واحد منها بمغايرة الاخر لزم الدور وان عللنا مغايرة كل واحد منها بذات الاخر فهو باطل لانه لا مغايرة المحلين لا لتغاير الحالين ولا لمغايرة الحالين لا لتغاير المحلين فعلمنا ان الامر لا يكون الا على الوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم ان وفق الساعدة على هذه القاعدة لكنها لا يمشي على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساوي الوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل والوجود الممكن ليس كذلك واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها نوعها لان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فحينئذ يلزم كون الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لا يقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السابق حجة عامة في ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون جنسا لكثرة الانواع او نوعا لكثرة الاشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لكثرة الاشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما يتكثر اذا كانت مادية كما بينه وقد استحال في الاشياء الواجبة ان يكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا لكثرة اشخاص فقد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد يجب بتعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة واعلم ان الشيخ على كثرة اصلا التفسير بعد هذا الكلام ظاهر غني عن الشرح وبالله التوفيق المسئلة الثانية في تنزه ذات واجب الوجود لعينه عن الكثرة واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها

لافتقارها

لافتقارها اليها على ما سياتي ان شاء الله واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء بادية يكون حسية كتالف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد يكون عقلية كتالف الجسم من الهيولى والصورة وتالف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة اشارة لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومتقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم ه التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية مركبة عن امور فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية مركبة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولا له وذلك الواحد بسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى تفسير اللفظ اما قوله لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومتقوما لواجب الوجود فاعلم ان معناه انه لو كانت الجملة مفتقرة الى تلك الاحاد كان كل واحد من تلك الاحاد متقدما على واجب الوجود ومتقوما له لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود وما الفائدة في هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل احد من اجزائها وظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا يتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كانت جزءا له فهاهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض هذا الكلام واما نحن فلا نعتقد فيه ولكن نفسر الكلام على ما يراه واعلم ان الصورة هو الواجب ه اشارة كل ما يتوقف الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير متقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بين فبقي ان يكون عن غيره ه التفسير الغرض عن الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته تعالى شرع الان فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا

الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الموجود نفس ماهيته فالوجود
اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة
وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان الكل من
خارج عن الاخر فالجزء الذي هو الوجود خارج عن الجزء الاخر فاما ان يكون هذا الوجود قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته
ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشيء اخر
والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزءا منها فثبت ان الوجود لا بد وان يكون اما تمام
الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك
كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ه ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا بل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشيء الذي لا يكون
الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان يفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ذاته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق لانه لا فرق
بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود تمام
ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرنا بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان فبقي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته
وقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عنه لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال
ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قد مر
متن كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة
المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسمية
فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ه التفسير غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الا[عراض]
والا من قبيل الاجسام وقدم ابطال كونه من قبيل الاعراض فقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته
معناه ان كل ما كان حالا في محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا بيان
المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون
غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدلال فان
قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته يشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها واجبة بالجسم الذي

حلت الاعراض فيهما وهذا خطأ لان الوصف وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو
كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فاعلم ان الوصف منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من
الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانها من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني
ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم فستجد جسما اخر
من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان كل جسم فلا بد وان نجد جسما اخر من نوعه المعين ان لم يجد
جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجد شيئان
متساويان في نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو
يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعية وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون ذات
كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجنسية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله
وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا ولا
يكون شيء منها واجب الوجود ه اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته وذلك ان كل
كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء اعني الاشياء
التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى
جنسي ولا نوعي ولا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصل او عرض بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس
لها جنس ولا فصل التفسير الوصف من هذا الفصل بيان سر وهو انه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك
مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة اخرى البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته
منافية للامكان واختلاف اللوازم يكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله واما الوجود فليس بماهية لشيء
ولا جزءا من ماهية اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها فاعلم ان هذا الكلام
كانه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان حقيقته تعالى لا تساوي حقيقة شيء البتة وهذا الامتناع على قو[لك]
لان مذهبك ان الوجود الواجب تساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء اخر
بل ذاته تعالى هي مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى
ثم اجاب عنه بان الوجودات في الممكنات ليس نفس حقائقها بل هي امور عارضة لماهياتها وهذا الجواب في
غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض الماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه

في نفس ماهيته لان الوجود كما ان له ماهية فكذلك العارض ايضا له ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة
تساويها في تمام حقيقتها وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لساير الماهيات بان ماهيته
يستلزم الوجوب وساير الماهيات تستلزم الامكان فنقول ايضا ذاته تعالى تستلزم الوجوب والقيام بالنفس
ووجودات الممكنات تستلزم الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالافتراق في اللوازم على
اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية لوجودات هذه الممكنات والجواب
لا يبقى الا احد المذهبين اللذين احدهما القول بان لفظ الوجود يقع على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مغايرة لحقيقته اقول والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف
في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل استدلالك بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ عن تقرير هذا الاصل قال
فالواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو
منفصل بذاته فليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير لكن فيه اشكال من
وجهين فالاول ان قوله انه تعالى ينفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قولكم لان ذاته تعالى اذا كانت
مساوية لساير الموجودات في طبيعة الوجود وعندكم ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن
البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الموجودات بامر زايد وقد التزم
هذا المعنى في الالهيات الشفاء فانه قال الوجود لا بشرط او مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط
لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني ان
قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بحثنا
في المنطق ما فيه من البحث ثم وهاهنا بحث ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا مثلا في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك
الموجود بل معنى ما يحمل على الجوهر الذي كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كالمشترك في الجنس
هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه
موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فهذا يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى
زايدا فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ولنعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل جزءا الا على القول المشهور

لا في موضوع

من ع

كالجنس

من خ

كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم
يكن يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والاعتبار بما فيه المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي
موجودة في موضوع ه التفسير لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر
بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل
ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ه ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا في
الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين
فالاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان
الوجود بالفعل مستفاد من العلة وما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فهو سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا
واذا كان واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال دخول مجموعهما فيها بل المراد الماهية التي متى وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته
مغايرة لوجوده والله تعالى ليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر هذا حاصل الكلام من هذا الفصل
فان قيل لما كان وجود الله تعالى غير حقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال
قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصلح
ان يكون جنسا لا فيه ولا في حق غيره وقد اقمنا الدلايل التي [illegible] على ذلك في ساير كتبنا المسئلة السادسة
في نفي الضد والند اشارة الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول لا
يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص المشارك في الموضوع معاقب
مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ند له ولا
ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي وهذان الفصلان
جليان ظاهران غنيان عن الشرح المسئلة السابعة في انه تعالى عالم بالاشياء والاول معقول الذات قائمها
فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو
عاقل لذاته ومعقول لذاته ه التفسير ذات الباري تعالى قايمة بنفسها غنية عن المادة وقد عرفت في
النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته معقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم
انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية ه المسئلة الثامنة في ان الطريق الذي سلكه الشيخ
في هذا الكتاب الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من ساير الطرق ه اشارة تامل كيف لم يحتج بياننا

لا يكون حتى

كلية

والعلايق

لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن النقصان الى تامل لنفس نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله
وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود وشهد به الوجود من
حيث هو وجود وهو ثم يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى هذا اشير في الكتاب الالهى سنريهم اياتنا
في الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل
شئ شهيد وهذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ه التفسير من الناس من اثبت حدوث العالم
او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذى
سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك ان ههنا موجودا وكل موجود اما واجب
واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب
على كل حال ثم بين ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا
ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض حادثا ويلزم من تجرده وكونه غير جسم ولا
جسمانى كونه عاقلا ومعقولا ومن وحدته ان يكون الصادر الاول عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر الاول
عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صارت ذات البارى تعالى وصفاته
معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله ثم انه استشهد بالاية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة على الطريقة
الاولى والكلام فيها ظاهر وبالله التوفيق ه النمط الخامس في الصنع والابداع التفسير لفظ الصنع
في اصطلاح الفلاسفة مختص بالمعنى الذى يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع مختص بالمعنى الذى
لا يكون كذلك المسئلة الاولى في ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان لا الحدوث وان الشئ حال بقائه لا يستغنى
عن العلة وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه فاعلا بالشئ الذى يسمونه مفعولا
هو من جهة المعنى الذى تسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة هو ان ذلك اوجد وصنع وفعل
وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدون
فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر
عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم
حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان الموجود يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود

مفتقرا

الى مفتقرا الى موجد واجب والبارى ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كنه ما يجب ان يعتقد في
هذا الباب التفسير المشهور ان احتياج المفعول الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه
حتى انه لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد
فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون له اثر في الفعل او لا يكون وان كان له اثر
فذلك الاثر اما الذى حصل اولا وهو محال لان تحصيل ما كان حاصلا محال واما ان يكون غيره فيكون
المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقى فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء الفعل
حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذى يستفيده من الفاعل
وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل اخر ولكونه وجودا مسبوقا بالعدم وذلك
يقتضى ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ه ولنرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل
يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ اخر وجود بعد ما لم يكن ه فاعلم انه يجب البحث عن امر ادا الشيخ تعلق المفعول بما
فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج
الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الوجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان علة
الحاجة هي الحدوث والحكماء زعموا انها هي الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الا على ما وجد بعد العدم
ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر في ايجاد الشئ بعد ان لم يكن موجودا فيه والحكماء يطلقون لفظ
الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير وهذا البحث الثانى لغوى صرف واما البحث الاول فعقلى صرف
واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا ه فاعلم ان المراد منه ان الحادث حال بقائه مستغن عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان
المتكلمين بأسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم يذهبون الى ان الباقى انما يبقى ببقاء
قائم به وذلك البقاء غير باق بل امر يتجدد لحظة فلحظة بعد حال وعلى هذا الباقى لا يكون غنيا حال بقائه
عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى البقاء المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر البقاء ولكنه زعم ان الجوهر
مفتقر حال بقائه الى لوازمه الغير باقية فيكون الجوهر على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه
بالطريق الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لا يجوز ما حكى عنهم بأسرهم انهم يقولون
باستغناء الباقى عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون بذلك ه واما قوله كما يشاهدون من فقد
ان البناء وقوام البناء ه فاعلم ان هذه اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها عنهم وقوله حتى ان كثيرا منهم

لا يحتاج شي ان يقول لو جاز على الباري العدم لما طرء عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اولى اى حكاية قولهم فى
استحالة الفعل حال بقاء عن الفاعل وقوله لان العالم عند ما احتاج الى الباري فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى
الى الوجود متى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يرجع بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى
الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم فى الحجة الثالثة فان الفاعل ان لم يكن له حال بقائه تاثير فهو المطلوب وان
كان له فيه تاثير فهو محال لان تاثير الفاعل فى اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال
بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله فالو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل
موجود مفتقرا الى موجد الموجد الباري ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه فى الحجة الثانية واعلم
ان الشيخ ما اجاب عن هذه الادلة فى هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها فى ساير الكتب بل يجب علينا
ان نحلل معنى قوله فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخل فى الوضع دخولا غير
معقول اذا كان شي من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي ما فانا نقول له مفعول والسبب
الذى كان اعدمها كذا لا عليه الاجزاء اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال موجودا بعد
العدم بسبب ذلك الشي بحركة من الشى ومباشرة وبالة وبخصوصية اختيارى او غيره او بطبع او قوة او غير ذلك
او شي من متعلقات هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زايدة على كون الشى
مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل
فعل بالة او بغير الة او بقصد او بطبع لم يكن او ورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يقتضى تكريرا فى المفهوم اما
اما النقض فلانه لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل يدخل
فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار لكان كانه قال انسان حيوان واذا كان مفهوم الفعل هذا وكان
بعض مفهوم الفعل فليس بضرنا ذلك شيئا فان فى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد الكلام
العدم كانه صفة كذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هو الوجود فقبل هذا الجايز العدم لا يمكن ان يكون
الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان
يسبق وجوده العدم فالتقسير التى اذا وجد بعد عدمه بوجه زيادة فيه يجب فى احدهما التعلق واللا
والاخر معنوى اما اللفظى فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزمانى هل هما متساويان حتى يكون
كل محدث زمانى مفعولا وكل مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الاخر واعلم ان المتكلمين

فانه لو قال فعل بالطبع كان مناقضا لانه فعل بالطبع مناقض

بانهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول فى اللغة اليونانية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزمانى
لان لفظ المفعول لا يتناول الا على سبيل الحقيقة الا المحدث الصادر عن القادر المختار واما الذى لا يكون
كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزمانى لانهم
يسمون العالم مفعولا للبارى تعالى والبارى تعالى فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا
فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث الزمانى والمفعول ليس متساويين بل
احدهما اعم من الاخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه
اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قولنا فاعل فعل بالاختيار
تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزءا من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا
ولكان قولنا فعل بالطبع مناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزءا من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع
منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع مناقضا واعلم ان هذا البحث لغوى صرف والمتكلمون
يلتزمون كون الاول تكريرا والثانى ناقضا وهذا امر صحيح من مذهبهم ونفس قولهم ولا معنى للالزام ذلك
عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء فاذا كان الامر كذلك صح ما قلناه
واما البحث المعنوى ففى وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل اى شى هو اهو عدمه السابق او
وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هى اهى العدم السابق او الوجود
الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلثة وكلام الشيخ فى هذا الفصل محتمل
ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاول حمله على الوجه الاول ولمن يتكلم فى كل واحد من
الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم
بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاى تاثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل
لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له والوجود وان لم يكن واجب الحصول
له لكن حصول هذه الكيفية اعنى الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد فى ان يكون اتصاف
الشى ببعض الصفات جايزا الا انه يكون بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بغيره اولى عند ذلك واجبا
واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى
الفاعل هو الوجود الحاصل فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار لانه فى

لاختيار

محل م

محض ولا الحدوث لانه يكن مستوه الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه
اليه فلو جعلنا العلة هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الادلة غير مذكورة في
الكتاب لكن لابد منها في اثبات المطلوب فهذا محصل ما في هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن
وقوله اذا كان شي من الاشيا مسبوقا الى قوله فلنسميا بلفظ الان الى ذلك فاعلم ان المراد
منه ان الشي اذا وجد بعد عدمه لاجل شي اخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ
المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور زايدة الى قوله
فليس يضرنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللفظي الذي ذكرناه واما قوله في النمط فالمراد
منه للبحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل
او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا ان حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث
صفة واجبة للمحدث منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة
فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة وكذلك هاهنا واذا فسد ان
يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله علة للحاجة اما العدم السابق او الوجود او الحاصل لو الحدوث
شيا حاضرا لان الحق عنده ان علة الحاجة هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التي
ذكرها فظهران حمل هذا الكلام على الاول اولى وتوجيهه ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود
ما ليس بواجب الوجود ولما وجود ما يجب ان يسبقه وجوده العدم فمعناه انه لما بطل الشقان
الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث فقال واشارة
والان لنغيرا له باي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره فلا يمنع
ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فالمعنى
يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج
واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما
التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
بذاته اولا ثم للاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس فيجب لنا
هاهنا ان لا يكون مسبوق العدم وما يجب وجوده بغيره ويكن له ما هو بشرط لم يكن هذا التعلق فقد بان
ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دايما الحق علة المحل لا بحسب حال الحدوث فقط

للاخص

فهذا التعلق كان من دايما وكذلك لوكان لكونه مسبوق العدم فليس بهذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم
فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل في التفسير فلنبين في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الو
الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يمكن تقسيمه الى الدائم
وغير الدائم وغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته للعام اولا وبالذات
وللخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني لو عقل انه لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير
الشي متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كما ان ظهر فيه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر وفيه بحث
ان يقول الشيخ في هذه المسئلة تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه
فلانه بين ان المفتقر الى الفاعل هو وجود المحدث وذلك مما لا نزاع فيه بين احد من العقلاء فيكون
الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا
وان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ ما ذكر على هذه المطلوب في هذا الفصل ما يدل عليه
اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا ما معناه ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده الى المؤثر
فيقال له لم قلت ان وجود الدائم مفتقر الى المؤثر فان كان ذلك تفسير او فيه نزاع فلم اثبت بهذه الاطناب
بل كان من الواجب ان يقول في اول الامر والعلم بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم يكن الى المؤثر
علم بديهي اولي وحينئذ يصير جميع ما ذكره من اول هذا النمط الى اخر هذا الفصل حشوا وان كان
ذلك تفسير برهانية فاين البرهان فان ما ذكره ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله من ان التعلق
بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو غير المطلوب والذي قاله ايضا من ان المحدث لا يعقل
كونه غير ممكن لما كان مفتقرا الى المؤثر فهذا ايضا غير محل النزاع فان الذي يزعم ان علة الحاجة هي الحدوث
لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان او لم يحصل فاما اذا
حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم تحصل الحاجة الى السبب فاصلا فظهر انه ما اتى في هذا الفصل
الا بما هو غير دال على المطلوب و اعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط
هو ان غرض الكل من هذا النمط بيان ان العالم ازلي دايم الوجود بجود الباري تعالى والسؤال
المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى
الفاعل فالشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي احتياجه الى الفاعل فاعلم ان التحقيق

انه لا خلاف بين المتكلمين وبين الفلاسفة ههنا الا في اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على ان تجويز كون
العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل
لان دلالة الدالة على ان المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي
يستحيل ان يكون فعلا لفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان كذلك ظهر حصول الاتفاق على
ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى الموجب واذا كان الامر
كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة في الحقيقة في ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل يسمى فعلا وهل
يسمى الله فاعلا لكن الخلاف في ذلك ليس الا في اللفظ المحض واللغة العرفية والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر
ان الكلام في هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان تقدير ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ اطنب فيها للعجب
ابه والاصل الحادث يوجد ما لم يكن قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو
قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه ايضا تجدد وتجزيء بعد
قبله باطلة وليت تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل وقد يكون قبل
ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي
يوازي الحركات في المقادير ان لا يتالف من غير منقسمات التعبير الغرض من هذا الفصل الاستدلال
على قدم الزمان وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبل
الوجود مثل كون الواحد قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد يحصلان معا في الوجود واما ههنا
فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم
او عن نفس الفاعل او عن امر زايد عليهما لا جايز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان العدم ذلك الشيء
قد يحصل بعد وجوده والقبلية على غيره يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جايز ان يكون عبارة عن
ذات الفاعل لانها قد يحصل قبل وجود الشيء ومعه وبعده والقبلية لا يكون كذلك فاذن هذه القبلية امر
زايد عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بقبلية اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون قبل كل حادث لا الى اوله ثم يقول ان هذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التي
يستحيل بالنهاية من امور غير منقسمة والا لكانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان
كذلك استحال ان يكون الامر الذي بجهة القبلية والبعدية متالفا من امور غير قابلة للقسمة ولقائل
ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور لو كانت

٧ قبليته

امورا وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى الغير فلا بد وان يكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده
فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معية او بعدية ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال
القبلية يكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشيء قبلا لشيء اخر اضافة عارضة له بالنسبة
الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متاخرة عن الموصوف والمتاخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء
وعلته فاذن كون القبلية قبلا لشيء اخر او معا او بعده يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال
وايضا فتلك القبلية لا بد وان يكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احداهما
موصوفة بالبعدية بالنسبة الى الشيء وبالقبلية بالنسبة الى شيء اخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء وبعدا لشيء
اخر نفس ذاته بل اضافة زايدة عليها عارضة لها وهو المطلوب الثاني ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمتضايفان لا
يوجدان الا في العقل والخارج الا معا فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني
من حيث انه بعد زماني موجودا حال وجود القبل الزماني من حيث انه زماني موجودا وذلك ينافي كونه قبلا وبعدا
الثالث وهو ان المقدمة الاولى من مقدمات هذه الحجة التي ذكرتموها ان عدم الحادث قبل وجوده وصف العدم
بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة ذكروا
بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شيء اخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعل مقدمة في اثباته
واذا ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن بنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود
الحادث يكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول هذا الاشكال وارد عليكم
ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الاخر فليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء
الزمان لا توجد معا فان كان هذا النوع من القبلية لا يحصل الا بزمان ثم انه حاصل في نفس الزمان فليفتقر الزمان
الى زمان اخر وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث
على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض من وجهين الاول ان الزمان موجود حقيقي لذاته بمعنى انه
ماهية وحقيقة يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم استدعت القبلية والبعدية الى مقارنة زمان
غير من زمان اخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متاخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن
كونها قبل وبعد النفس ذاتها فلا بد وان يكون لامر اخر الثاني وهو انا لما اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان
مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان العقل يكون الجزم متاخرا عن الامر الذي هو غير
حاصل عند حصول الامر فاما انتم اذا لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم ان تثبتوا قبل اول

قبل م

الحوادث الى شئ ما حتى يقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشئ انه كان حاصل عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق
لانا نجيب عن الاول من وجهين فالاول ان الاجزاء المفترضة فى الزمان اما ان يكون متساوية فى الماهية او لا
يكون فان كانت متساوية فى الماهية استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والا لزم كون كل واحد
منها متقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية فى تمام الماهية متشاركة فى جميع لوازم الماهية واما ان لم تكن متساوية
لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل
لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسام
الوهمى لكن الكلام الذى ذكرناه يعود فى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية فى الماهية
يستحيل ان يكون بعضها متقدما بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض
بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثانى سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن هذا
البيان الذى ذكرتموه عرفنا انه ليس كلما كان سابقا على غيره لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل تارة يصح فيه ذلك
كالعلة المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وتارة لا يصح ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا
ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف صحته على حصول زمان محيط به واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم
الحادث على وجوده واقع على هذه الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثانى ايضا من وجهين
فالاول ان قولنا فى اليوم انه متأخر عن الامس ليس معناه انه لم يوجد معه لان اليوم لا يوجد ايضا مع الغد واليوم
غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولهذا كان مشروطا
بزمان مضى وان اليوم ما حصل فى ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون للزمان زمان والثانى سلمنا ان المعقول
من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون
المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر
عن الشئ ليس عين ذلك الشئ فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه
الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف
تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذى اوردناه فى
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض امكن ايراده فى معنا الزمان فى كونه مع الحركة فانه يقال ان معية الزمان
ليست نفس الزمان فى كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا
ان المعية اضافة فيكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو ان الله سابق على العالم ويستحيل ان يكون

سبقه عليه بالزمان والا لزم والالزام كونه زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كون
الله متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان اما قوله فى
آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير انه يتألف من غير متساويات
فالمراد منه بيان ان هذا الامر الذى يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور
غير منقسمة لان هذا الامر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه فى النمط الاول والمطابق للمنقسم منقسم
لان كل جزء من منه شيئا غير منقسم فاذن الواقع فيه منقسم ويكون احد نصفى تلك الحركة سابقا على النصف الآخر
فيكون تلك المدة الثالثة فى بيان ان الزمان مقدار الحركة اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال
وتغير الحال لا يمكن الا لذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحول اعنى بمتغير وتغير
لاسيما فيما يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قليلا قد يكون ابعد
وقليلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وكمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم و
التأخر اللذين لا يجتمعان التفسير لما ثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان واثبت انه لا يجوز ان يكون
مؤلفا من امور غير منقسمة اراد ان يتكلم فى ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم
الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان مقدار الحركة يبنى على مقدمتين احدهما ان
الزمان متعلق بالحركة مختص بها والثانى انه مقدار اما الاول فالدليل عليه انه انما
اثبتنا الزمان لانا لما كان عدم الحادث قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية لا جرم افتقرنا
الى اثبات شئ يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذى هو قبل لذاته لا
يبقى مع ما هو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لا يبقى ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان
كذلك كان اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة
وجود ذلك التغير اى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه فى الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل
فظهر ان الزمان متعلق بالحركة بالمادة ولما دلت الدلالة المذكورة فى الفصل السابق على ان الزمان يستحيل
ان يكون له بداية ونهاية وجب ان يكون الحركة التى هو له ازلية وابدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية
كما سيأتى بيانه فى النمط السادس حيث يبين ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون والانقطاع واما انه
من مقولة الكم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضى كل واحد منهما قبل هذا اليوم
لكن قبلية السنة الماضية مدة اطول من قبلية الشهر الماضى وكلما كان كذلك كان كما فالزمان كم ٥

ثم انه اما ان يكون كما متصلا وهو باطل بما مر في الفصل السالف من انه لا يجوز ان يكون مركبا من امور غير منقسمة
والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ يتوجه في تعريف الزمان
انه كمية الحركة اذ لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فاما كونه كمية الحركة
فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتاخر من وجهين احدهما
لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذي يقع من الحركة في الشبر الاول
من المسافة قبل ما وقع في الشبر الثاني منها واعلم ان اجزاء هذا الترتيب هذا النوع من التقدم والتاخر في
لاجزاء الحركات بسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض وثانيهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة
في الساعة الاولى قبل الجزء الواقع منها في الساعة الثانية ثم كما ان اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض
واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الاجزاء
المتاخرة عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع الاجزاء المتاخرة عنه واذا عرفت ذلك ظهر لك معنى قولنا الزمان
كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم
الظاهر كان ذلك رسما جيدا واعلم ان بناء على قولهم الزمان من عوارض الحركة اشكالات قوية ذكرناها
في كتاب الملخص المسئلة الرابعة في ان كل محدث مسبوق بمادة قد مر اشارة كل حادث فقد كان وجوده
ممكن الوجود فامكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن
في نفسه فبقي اذن ان هذا الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا
في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فكل ما يحدث يتقدمه قوة وجود وموضوع التقرير المقصود
من هذا الفصل بيان ان كل حادث فله مادة سابقة عليه بيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه
ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان
الممتنع لذاته لا ينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب
جميع الممكنات واجبة لعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا
خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي بقي القول بالامكان فثبت ان كل حادث
فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا
لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا له امكان عدمي اذ لو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق

بين الامور العدمية وذلك محال لان التفرقة والامتياز لا يحصلان الا عند اختصاص كل واحد من تلك الا
المتمايزة بخاصية بها يمتاز عن الاخر ولا معنى للموجود الا ما يكون كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك
محال واذا ثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي
لا يخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لا يكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة
الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلا يصح ان
يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة
اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشيء مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور
وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لا يكون كذلك والاول باطل لان الامكان ماهية اضافية فلا يعقل كونه
موجودا قائما بالنفس فاذن لابد وان يكون صفة فلابد لها من محل فاذن كل محدث فلابد وان يوجد قبل وجوده
شيء يحل فيه امكان وجوده وذلك الشيء هو مادة الشيء وهيولاه كالطين الذي يوجد فيه امكان حدوث الكوز
ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام في الاول فلزم التسلسل وان لم تكن حادثة
كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان لم يكن
الا ذلك فذلك ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا
او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه اما كذا وذاك بل هو نفي محض وعدم صرف
وليس له تعين ولا تميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على النفي بانه ليس له
تعين فذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنعلم بالضرورة انه قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين
متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا فاسدا
لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم وهذا الكلام مبني لولا انه معارض
بانا نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور للقادر وانه ايضا في نفسه متميز عن الممتنع فلولا تميزه والا لما صح ذلك ولكن
يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذلك
هذا ثم ان ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون
وصفا ثبوتيا امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف
غير مستقل بنفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان
وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب بذاته كان اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم

لايحدث الشي الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود ولن يصير اولى بالوجود الا اذا كان زمانا ده لانا نقول
الحدوثان ممتنعان فلسنا نسلم انه لابد في الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والاولى
يحقق هذا الكلام وبيان الاول ان هذه الاولوية اما ان يكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه
فان كان الاول كان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في الحادث الاول فيفضي الى
علل ومعلولات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثاني فهو محال لان حدوث الحادث اما
ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها مع الحادث لا سابقة عليه هذا خلف او الى
عدمه ولكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة
هذا خلف الثاني ان هذه الاولوية نسبة ونعت الشي لايوجد الا بعد وجوده فقبل وجود الشي يستحيل حصول
اولوية لاجل هذه الاولوية كفل في المادة لانا نقول الاولوية الحاصلة في المادة ان كانت اولوية فيها
له عادة الاشكال وان لم تكن فيها له لم تكن كلامنا فيه لان كلامنا ليس في اولوية ثم ان وقعت
الساعدة على انه لابد من حدوث هذه الاولوية لكن لانسلم ان حدوث الاولوية لايحصل الا بالمادة حتى
عادوا الى ان هذه المادة والاولوية صفة وجودية فاستدعت الى مادة عندنا لكن ايضا الا الوجود المذكورة في
بيان ان الامكان لايجوز ان يكون وصفا ثبوتيا وبالجملة المسئلة الخامسة في ان كل ممكن يحدث بالـ
صنعه الشي يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من جملته الى ما
يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وذلك اذا كان وجوده هذا عن الاخر ووجود
الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود وبتوسطه كان اليه الحصول واما الاخر
فليس بتوسط هذا عنه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا منه وليس يصل الى ذلك الا بما
على الاخر وهذا مثل ما يقول تحرك يدي فتحرك المفتاح اذ ثم تحرك المفتاح ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت
يدي اذ ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية في الذات ثم انت تعلم ان حال الشي الذي
يكون للشي باعتبار ذاته متقدما عن غيره قبل حاله من قبله بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد
او لايكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فان لايكون له وجود قبل ان يكون له وجود
وهو الحدوث الذاتي التفسير المطلوب في هذا الفصل بيان الحدوث الذاتي للكل لكنه قبل الخوض فيه
بين حقيقة كون الشي بعد غيره بالذات واعلم ان الشي قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران
وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يكون وجوده مع القبل في الزمان اوقدم على المتكلمين

لذات مع

ونسبته كان يصل اليه الحصول او الوجود منه

الممكنات منه

ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا
يجوز كون الامكان ممكنا لنفس ذاته فينقطع التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان الامكان الذي هو
عارض لماهية الشي بالنسبة الى وجوده العارض له والعارض مناف والماهية مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا الذاته
لا محاله وحينئذ يعود الاشكال الثاني سوى ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه
ام لا يكون ومحال ان يكون حالا فيه لان الشي قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان
لا يكون حالا فيه لان وصف الشي نعت له ونعت الشي لا يكون حاصلا في غيره والعقل ذلك لعقل ان يكون الحركة
حاله في محل ويكون الموصوف بها محلا اخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقته التي
بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت
الماهية وثبوت الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون واجبا قبل ان تقدم واجبا لذاته هذا خلف
واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج ولكنه قضى بامكان الموجود في الخارج كما انه قضى بامتناع
الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج والذي ذكروه من انه لا فرق بين قولنا عدم الامكان وبين
امكان العدم والالزم وقوع التردد في العدمات فهو منقوض بالامتناع والا انا نعلم بالضرورة امتياز بعض
العدمات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب
والشرط ولولا التمييز في العدمات والا لما حصل ذلك ثم ان سلمنا كون الامكان امرا وجوديا فلا يلزم
افتقاره الى المادة ولكن ينتقض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود و
امكانها غني عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى يكون محلا لامكانها هذه الاشياء
امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها
حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشي لا يتصف بغيره بوجوده
الا بعد حصوله في الوجود فيكون وجودها شرطا في اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات
ليس بامر عارض لذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشي لذاته كان اولى ان يكون لازما له لذاته لكان
فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي هي فيكون واجبا فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته
هذا خلف لا يقال انا لا ندعي ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقر الى المادة بل نقول كل حادث
فانه لم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه لو بقي على ما كان عليه قبل من الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه
في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت انه

نسخه

لابد

احدهما ان يكون القبل علة للبعد كحركة اليد فانها علة لحركة الخاتم وان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على
الاثنين وان لم يكن علة له ولقايل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها موثرة فيه فذلك
حق لكنه كلام لا فايدة فيه لانه لا يعني بكونه علة الا كونه موثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا
بالتقدم التاثير كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء موثر فيه فيكون متن الموضوع ومتن المحمول واحدا وذلك هذر
لا فايدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التاثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم من اقامة
الدلالة على التصديق به ثانيا وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امران احدهما ان الشيء اذا كان
علة فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ووروده عليها واما في جانب المعلول فليس كذلك وذلك
يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود ما بالعلة ثم وصل الى
المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة موثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان
ذلك لا يقتضي التقدم وان كان المراد منه شيا اخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد
التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان
اهل العرف متى قالوا ذلك وبتقدير صحته تصوروا من ذلك ان حركة اليد موثرة في حركة المفتاح فاذا ادعيت
انهم ارادوا بهذه الصيغة امرا وراء هذه التاثير فهو ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير الحدوث
بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث اي كل ممكن فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر
الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا بغيره فانه يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد وهذا يقتضي تقدم لا كونه على كونه تقدما بالذات اي يقتضي تقدم
عدمه على وجوده بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقايل ان يقول ان تقدم عدم الممكن على وجوده
ليس بالعلية بل اما كان ولا بد فتوجه الخ والاولى اوردته في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية
فاذن ما اوردته قبل الشروع في المقصود غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه هو القبلية الذاتية لا على
سبيل العلية ماهيته وما ذكرته فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تركنا عن هذا المقام فنقول
لا نزاع في ان ما للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية ما بالذات لكن لا نسلم ان الممكن يستحق العدم
من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لا يكون ممتنعا لذاته
بل الممكن يصدق عليه انه لا يستحق الوجود من ذاته لكن لا يصدق عليه انه لا يستحق الا وجود من ذاته

الذاتي

لا

والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق اللاوجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم
من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون
له وجود فيه مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علة وعدم
علته فلا نسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده في هذه الحالة لا شك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده
فانه علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة وعدمه لاجل
عدمها كان كل واحد منهما حاصلا للشيء من غيره وعلى هذا التقدير لا يظهر للعدم تقدم اصلا على الوجود واعلم
انا ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا الممكن ذاته يقتضي ان لا يكون مستحقا للوجود والعدم من ذاته فهذه
اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون لها تقدم على استحقاق الوجود والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث
الذاتي ومرجع الى تفسير اللقني واعلم ان من اول الفصل الى قوله ثم انت تعلم ان الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية الذاتية ومنه الى اخر الفصل في بيان ان كل ممكن محدث بالذات
فاما قوله والشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية فمعناه ظاهر واما قوله
وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا وقوله
اذا كان وجود هذا عن الاخر ووجود الاخر ليس عنه فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة بالزمان والمكان
غير واجبة لان الذي وجد في الزمان المتقدم كان يصح حصوله في الزمان المتاخر والعكس وكذا القول
في القبلية بالمكان فاما القبلية الواجبة فهي ان يكون وجود هذا عن ذاك ليس من جهتنا وهذا الكلام
مشعر بان القبلية الواجبة لا يتحقق الا مع العلية وهو غلط كما بيناه اوقيل وقوله ووجود هذا عن الاخر ووجود
الاخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منها بحيث يندرج فيه تقدم الواحد على الاثنين واما قوله
فما استحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا
بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود للاخر وليس يصل للاخر الا مارا على الاخر فاعلم ان
المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما قوله وهذا مثل ما يقول لو حركت يدي فتحرك المفتاح
الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون
للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه ظاهر وقوله وكل موجود عن غيره يستحق
العدم لو انفرد او لا يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين

ان اللاكون متقدم على الكون اي العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات هو المطلوب المسئلة السادسة ان
العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فيجب وجود المعلول مع
بوجود العلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج
ان يكون من خارج و لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة
حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى النشار الآخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او
الداعي حاجة الاكل اي الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون
العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا لا على تلك الحال او لم تكن موجودا كونه
ليس لذاته علة بوقت وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة
جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول فان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا
او وقتا ما كان وقتا ما واذا جاز ان يكون شي متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه
سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا لسبب انه لا يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى ٥
التفسير وجود المعلول متوقف اي ان تحصل العلة مستجمعة جميع الامور التي لا يتم عليه الفعل الا بها وتلك
الامور اما ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة كحصول الطبيعة الموجبة والارادة الجازمة وغيرهما واما
ان يكون خارجة عن ذاتها وذكر من تلك الامور ههنا ستة اشيا احدها الالة مثل حاجة النجار اليها
والثاني المادة مثل حاجة النجار الى الخشب والثالث المعاون مثل حاجة النشار الى نشار آخر والرابع الوقت
مثل حاجة الادمي الى الصيف فان كثيرا من الافعال لا يمكن الاشتغال بها الا في هذا الوقت كالسياحة
ايجاد الايم واصلاحه وخامسها حصول الداعي مثل حاجة الاكل الى الجوع الذي هو شهوة الاكل و
سادسها زوال المانع مثل حاجة القصار الى زوال الدجن قال صاحب الصحاح الدجن الباس الغيم السماء
وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا ودجونا والدجن المطر الكثير وسمي به دائمة وقد قيل ان بعض الحكماء جعل
زوال المانع جزءا من العلة من حيث انها علة بالفعل وذلك خطا لان زوال المانع قيد عدمي والعلة الوجودية
لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشي الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم جزءا من علة الوجود لجاز ان
يكون علة مستقلة للوجود وهو فاسد وذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول فانه متعلق بان لا توجد العلة
مع جميع الامور المعتبرة في عليتها اما لان شيئا من هذه الامور الشرايط لم يتحقق وان كانت ذاته
موجودة واما لان ذاته قد عدمت وثبت اذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات

المعتبرة
في علة وجب حصول المعلول معه وان لم يوجد وجب حصول المعلول معه وان لم يوجد وجب عدمه واي الشيئين
فرض ابدا كان حال المعلول ايضا ابدا وايهما فرض وقتا ما كان ما بازائه من المعلول ايضا كذلك فكلما
فرضنا شيئا متشابه الحال في جميع هذه الامور ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا
لان جميع الجهات المعتبرة في عليتها اذا كان حاصلا بالفعل ممتنع التغير وثبت ان ترتب المعلول على
العلة واجب لزم من دوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مفعولا
لا لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور المعنى ٥ واعلم ان الغرض من هذا الفصل
التنبيه على الحجة التي لا يزال القائلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهي ان الامور التي لا بد منها في موثرية
الباري تعالى في العالم الابها اما ان يكون باسرها ازلية او لا تكون والثاني باطل اذ لو كان شي منها حادثا
لافتقر حدوثه الى موثر والكلام في كونه موثرا في ذلك الامر كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن
كل الامور المعتبرة في موثريته تعالى في العالم ازلي وايضا فمن الظاهر ان الموثر متى حصل مستجمعا جميع
الامور المعتبرة في الموثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه ان جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة
المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة في الموثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح
الصدور على اللا صدور الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة في الموثرية حاصلا قبل حصول هذا
الزايد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم
افعاله فهذا تقرير هذه الحجة ٥ ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل
المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان في الازل مريدا احداث العالم في وقت دون وقت فاذا قيل لو
فلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور في سائر كتبنا
على الاستقصاء ٥ المسئلة السابعة في تفسير لفظ الابداع وهو ان يكون من الشي وجود
لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما تقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط
والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول هذا الفصل يشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ
الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الالة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما
يتقدمه عدم زماني فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقد مر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى
رتبة من التكوين وهو مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليبين ان كون الباري تعالى فاعلا للعالم
مع كونه ازليا اجل واعلى اذا كان فاعلا له ولو لم يكن ازليا ٥ المسئلة الثامنة في ان احد طرفي الممكن

لا يترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة بعينه واشاره كل شيء ممكن ثم كان فيتق في
العقل ان ترجح احد طرفي امكانه حتى صار اولى به اوليس وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا التيقن
ويرجع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح في التخصيص عن ذلك للشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او لم
لم يجب بل بقي على حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في سبب طلب الترجيح جذعا ولا يتعين فالحق
انه يجب عنه المصنف قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان اخذ فيه حديثا واعلم ان
هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونه ضروريا
غنيه عن البرهان وثانيهما ان الحصول المعلول عند حصول العلة التامة واجب وهذه القضية بديهية ايضا ولهذا
سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول والاشارة فلاجل الثاني والغرض
الى ابطال المتكلمين لان العالم لما لم يكن صادرا عن البارئ تعالى في الازل ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك
من علة اولوية فلا يكون البارئ تعالى مستقلا بالمؤثرية في العالم واما اذا كان مستقلا بالمؤثرية في الازل
فلا بد من ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو ان الشيخ قال المعلول حين ما صدر
عن العلة اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب الاول هو المطلوب واما الثاني فانه
يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء بلا رجحان
اصلا ومرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل
حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد والاصل انه لم ينته الى حد الوجوب بل بقي في حد الامكان فنقول
القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لا شك في امكان صدور المعلول عنه فان كان
لا صدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه
الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فيكون احد
احد زماني حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني لان كان لا لامر لم يكن الاولوية الى حد
اولا كافيه وان كان لا لامر كان اختصاص احد الزمانين بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية ثبت
انه متى خرج عن حد التساوي فلا بد من الوصول الى الوجوب في المسئلة التاسعة في ان الواحد حقا
لا يصدر منه الا المعلول الواحد حجة مفهوم ان علة ما يجب يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما يجب
يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان

ان يكون من مقوماته او من لوازمه او بالتركيب فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتركيب فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة في التفسير اكبر هذه الحجة لان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم
انه صدر عنه ذاك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم فان كان
الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثاني واللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم
مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال
او الانتهاء الى جزئين في الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ماهية
جزؤها كانت ماهية مركبة ويلزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما
لا كلاهما فهذا هو الحجة الاقوى في هذه المسئلة وقد بينا ضعفها في كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع هاهنا
بنكت قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان لعلهما يكونان
مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط
لا يسلب عنه الا شيء واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة وليس لقائل ان قالوا المفهومات انما اختلفت
لتغاير السلبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز ان يقال هاهنا ايضا ان تغاير المفهومات
انما اختلفت لتغاير المشتق لتغاير نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذاك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها
بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه نائما ونسوق التقسيم المذكور
حتى يلزم ان يكون الجالس غير النائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك فالمفهوم من كون الجوهر قابلا
للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا
مقبولا واحدا وذلك محال بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير المفهومات لتغاير الا
نسب بل الى المتغيرات فاما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول نحن ايضا
هاهنا لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا
الاصل الذي هو عمدة مطالب مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي في المسئلة العاشرة
في مذاهب اهل العلم في امكان العالم وحدوثه في اوهام وتنبيهات قال وهم ان هذا الشيء المحسوس
موجود لذاته واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى
في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان

ان احد وطينته غير معلوم لكن صنعته معلومة وسوالاته فقد جعلوا في الوجود واجبين وان جعل كل منهما له ذلك ومنهم من جعل
وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك وسوالاتنا حكم الذين قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء غيره ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت
احوال متجددة من اصناف شتى في الازمنة لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد
فيكون ما لا نهاية له من امور كلها متعاقبة كلية منحصرة في الوجود وقالوا وذلك محال قالوا وان لم يكن كل واحد
لا في ابتدائها فانما في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لم تكن الا بعد ما لا نهاية
له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فيتقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا
نهاية له ومنهم من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لانه لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم
من قال يتعلق وجوده بحين ولا يتعلق بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهو لاء هم الذين اجازوا حدوث من التاليين
بعد عطلته الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم
يتميز في العدم الصرف حال الاول فيها بان لا يوجد شيئا وبالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال ليس فيها ولا يجوز ان
يتجدد ارادة متجددة الا لداع ولا ان يتجدد جزافا وكذلك لا يجوز ان يتجدد طبيعة او غير ذلك لا يتجدد حال
وكيف يتجدد له ارادة بحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما قبله لا التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجددا كانت
حال ما يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نحو واحد وسواء جعلت التجدد والامر تجدد او لامر زال مثلا لحسن من
الفعل وما يتغير او تتغير او غير ذلك كما عددوا وفيه كان يكون له لمكان مذ زال او حادث او غير ذلك
كان قوال قالوا فان كان للزال اي تعطيل واجب الوجود عن الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا
محالة فهذا الراي ضعيف قد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال وليس في الكل اولى
بايجاب السبق من حال واما امنه في كل حال واما كون المعلول حكمه الوجود فهذا لنفسه واجب الوجود وغيره كا
ينبت عليه واما كون غير المتناهي كل موجودا فكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطا فليس اذا صح على
كل واحد حكم صح على كل محصل ولولا ذلك لكان يصح ان يقال ان الكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد ممكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي
من الاحوال التي تذكرونها معدوما الا اشيا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم
ما لا نهاية له في ذلك كونه في غير متناه في العدم وانا نرق الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له فهو قول
كاذب فان معنا قولنا كذا اتوقف على كذا هو ان الشيء وهنا محالا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده

الا بعد

العدم
الا بعد وجود العدم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان
متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الا ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاجزاء
الشاة متناهية في جميع الاوقات موجودة لا تيما والجميع وعندكم ذلك واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف
ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك هذا امر غير
الشانع فيه انه هل هو ممكن او غير ممكن فكيف تكون مقدمته في ابطال نفسه اخبان بغير لفظها غير لا يتغير المعنى
قالوا فيجب من اعتبار ما بينها عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير فهذه
فهذه هي المذاهب واليك الاختيار فتعلك هوى هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واجلا التغير لا يعلل العالم
فرقتان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم من لم يقبل الا ما لواجب الواحد اما الفريق الاول فقد كانوا
الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال
لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان
الهوى في قطره الامكان اقول والذي يجب علينا ان نذكرها هنا ما يدل على امكان العالم فيتزلزل الدليل على
ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلثة اوجه فالجسم مركب من الهيولى
والصورة على ما مر ان الاجسام مشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فخصوصية كل واحد منها مركبة مما به الاشتراك غير ما به الامتياز ج كل جسم فانه يوجد فيه اجزاء اجسب الاشارات
بيان الكبرى ان كل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج
الى الغير ممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب الوجود باجزائه لانا نقول لا بينا
تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها ببعض اما في الهيولى والصورة فقدم الكلام فيه واما الاجزاء الجسمية والعقلية
فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء الحسية الوجه الثاني ان الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا
الواحد الوجه الثالث الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الوجه الرابع الاجسام منقسمة
الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الوجه الخامس وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك
فهو ممكن فهذا الجميع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ان كل واحد منها وعلة الحق له الثالثة ان العالم
ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل
الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات

وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى المقالة الثالثة ان هذا العالم انما حصل الوجود
بذاته وبصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هولاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين والجنس لذاتيهما
احدهما خير والاخر شر ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد
هذه الاقاويل واشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من الواحد
فاما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين فمنهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا
ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة
ثم ذكر الشيخ ما تمسك به اولا القائلون بان للحوادث الماضية بداية شبهتين احدهما انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية
لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال لان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا نهاية له لا يكون
محصورا وثانيهما انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي حدثت
قبل ذلك واذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحادث اليومي متوقفا على انقضاء
ما لا نهاية له وما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث
اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد في
عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ
بعد ان فرغ عن الدلالة على ان للحوادث بداية ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم قدم خلق
العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون
ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبي وطائفة اخرى انه لم يكن وجوده الا حين وجد وهؤلاء
لا يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفي محض وعدم صرف وليس له
تخصص ولا تميز فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول الكرامية وهو انه لا يتعلق وجوده بكرة
شيء او بل بالفاعل ولا يسال عن لم وكيف وهو انه تعالى فاعل مختار وان الفاعل المختار يمكنه ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضاري اذا عن له طريقان متساويان في جميع الامور المعتبرة فانه
لا بد وان يسلك احدهما لا لمرجح وكذا العطشان اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه
فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذا الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا لا يخفى ان الشيخ
من امكان حصول التساوي وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوي لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا
وعطشا ويفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ عن شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء

خبر

من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الازلية فلا يمتنع
ان هذا هو العمدة للقائلين بالقدم وهو انه لما كان واجب الوجود مؤثرا في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون
فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع تلك الاعتبارات لا حصوله
ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر والمؤثر مع كل الاعتبارات ولا حصوله ممكن والممكن لا بد له من مؤثر آخر فلا يكون
هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من تقدم المؤثر مع قدم جميع الامور المعتبرة في مؤثريته قدم الاثر
واما القسم الثاني وهو ان يتجدد الامور التي لا بد منها في تأثير الله تعالى في العالم جزئا فيه فهي حادثة والحادث لا بد له
من مؤثر والكلام فيها كالكلام في الاول فلزم التسلسل ان كان دفعة وهو محال على ما مر في النمط الرابع وان كان
كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول لزم القول بحوادث لا اول لها واعلم انه قد دخل في هذه الحجة الجواب
عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح في ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لم
يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لا بد له من
سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف في الترجيح فالشيخ شرع في ابطاله بدعوى الضرورة في ان كل ممكن
لا بد له من سبب والخصوم ينازعون فيه في الصورة المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى
فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد احداث العالم في الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا ولم
اراد احداث العالم على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات
استقصينا القول فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة
لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود في جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات
فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول
بان واجب بذاته واجب الوجود في جميع صفاته بل انه واجب الوجود في جميع صفاته الاولية فحسب واما الا
فلا يكون صفات اولية بل هي صفات ثابتة عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله فانه لا يتميز
في العدم الصريح حال الاولى منهما بان لا يوجد شيء او بالاشياء ان لا يوجد عنه اصلا وحال ان يوجد فاعلم
ان المراد منه الرد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار اصلح او لانه صار ممكنا وتقريره ان العدم الصرف
لا تفاوت فيه ولا اختلاف واذا كان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت المعين بحصول الامكان او الا
فيه دون سائر الاوقات ثم انه بين بناء على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة يتجدد
او طبيعة يتجدد او زوال منع او زوال امتناع وبالجملة فلا يستحيل وقوع الاختلاف في الحكم العدم الصرف

صفاته

صلحية

المستحيل ان يخص وقت منه بامر دون ساير الاوقات سواء كان المخصص بذلك الوقت حدوث ام ما كان
من الامكان او مصلحة او ارادة او طبيعة او زوال ام كان من فتح او امتناع او غيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلائل
عاد الى الجواب عن ادلة الخصم وهم برهان من الادلة احدها الوجود الذكر على ان ليس للحوادث الماضية
نهاية لما من الوجوه الثلثة التي قدم ذكرها وثانيها ان علتها اي الحوادث الى الفاعل المحدث فلو كان العالم
قديما لاستحال استناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة الخصم لانه تكلم
في اول النمط الثاني وقلنا علة الحاجة الحدوث والثاني انا ان سلمنا ذلك لكنا لو قدرنا حدوث العالم قبل
ان حدث فيه بمقدار يوم او يومين لا يخرج بذلك عن الحدوث ولا دخل لاجل ذلك في الازلية واذا كان كذلك
استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب عن تلك الادلة الثلثة
واجاب عن الحجة الاولى بانه لا يلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود ان يقول
ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك
الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم من صدق هذه المقدمة
صدق قولنا ان جميع مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود فان مقدورات الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى
لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير
المتناهية ابدا كانت معدومة لانه ابدا لا يكون الحاصل الموجود فيها الا الواحد فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا
فان غير المتناهي كان معدوما ابدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان ويظهر تطابقهما الى لا ينقطع في كونه
غير متناهي كما قلنا في الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية وفي الصحو الماضية فانه لا بداية لها والاول
الانتقال من الامتناع الى الامكان وكذا في مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لا نهاية لهما واقل من
تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاولى وهي انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف
حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فقال في المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى
وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم توقف حصول الحوادث اليومية على ان يتجدد اعداد
الحوادث من ذلك الوقت وينقضي منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومي حتى نسلم
ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له بهذا التفسير محال لكن ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى
وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث الحادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا اول المطلوب
فاذا صحح توقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب بنفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل

بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن الشبه الاولى من
عاد فقال ينبغي من الاعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات
والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما قل من اختلاف يلزم عنه ما فيتبعها التغير
ومعناه ان الاشياء الصادرة عن الباري تعالى يجب ان يكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير في نسبة ذاته
تعالى الى اثاره وافعاله الا ما قل من اختلاف يلزم عنها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية في اوضاعها
والاجسام العنصرية في صورها وكيفياتها واما قوله فليك الاعتبار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب
الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتعصب في مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه يكون كلاما
اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث وان كان الغرض منه انها هي المذاهب التي منها يظهر الحق في مسئلة القدم
والحدوث فهو ضعيف لان القول بوحدة واجب الوجود مما لا تاثير له في ذلك اصلا لان القائلين بالقدم
يقولون بثبت الاستناد الممكنات باسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من
كونه واجبا دوام اثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من ادلتهم بالتوحيد والتفصيل فثبت
انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله التوفيق ه النمط السادس في الغايات ومباديها
التغير غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبادي فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على
كثرتها محصورة في مسايل ثلثة اولها القول في ان كل ما فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطريق الدالة
على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود ه المسئلة الاولى في ان كل من فعل بالالة
والقصد فانه لا بد وان يكون مستكملا واعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة لانها تمام ما قبلها واساس لما
بعدها لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها توجب القول بالقدم
لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله تعالى مستكملا وجب القطع بانه غير
فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه انما استدل
على القدم في المسئلة الثانية بهذا الاصل بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المؤثرة في
الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد
والاختيار وذلك لا يوجب قدم الفعل لانه لا استحالة انه تعالى كان في الازل مريدا لخلق العالم في الوقت
الذي خلقه فيه وهذا هو القدر الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع
هذا العذر منهم كلامه في تلك الحجة ه واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في اثبات

الافلاك شوقيه تشبيهيه وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان يكون انما يكون حركاتها لاجل الغاية بالسافلات
ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك
مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام ما قبلها وليس
لما بعدها كلام وجب ان لا يتكلم فيها الآن ثم لنرجع الى تفسير الفصول المذكورة ليتحقق هذه المسئلة
والمنفعة منه ايضا الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي
هيئات متمكنة من هذه ذاته وفي هيئات كاليه اضافيه لذاته فمن احتاج الى شيء خارج عنه في ذاته
كان محكمه من ذاته مثل شكل وحسن وغير ذلك لو كان لها اضافه ما كعلم لوعالميه او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج
الى كسب التفسير المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم ان الشيخ في الغنى الاستغنا لجميع امور ثلثه احدها ان لا
يتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لا يتوقف على الغير صفاته الحقيقية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير صفاته
التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم يعتبر ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير
لان الاضافات يتوقف وجودها على المضايفين فكون الله تعالى مبدا للكائنات متوقف على وجود الممكنات
لان المبدا مبدا الى المبدا والاضافات مما وهما متاخران عن وجود المضايفين واما وكونه فكل
فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون
الخطابه فانه لا معنى للفقر المحتاج الى الكسب الا افتقار في احد الامور الثلثة المذكورة الى الغير لا غير
وحينئذ يصير المعنى الكلام انه لو افتقر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك
مما لا فايده فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلا بد من ان يقصده ثم
اقامة الحجه على التصديق به تفسير اعلم ان الشيء الذي انما يحسن بان يكون عنه شيء او يكون ذلك اولى
واليق به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى
والاحسن مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر في الكسب التفسير الغرض من هذا ابطال قول من قال ان الله تعالى انما
خلق العالم لان فعل الاحسان اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من
ان لا يفعل فلو لم يفعل لم يحصل له بانه اذا كان ذلك الفعل ما هو الاولى فهو على هذا التقدير فاقد
لذلك الفعل تلك الاولوية فكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولقايل ان يقول ان عنيت بكونه فقيرا
محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية ولو لم يفعل لم يحصل فحينئذ يصير المقدم

والثاني سببا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل فحينئذ يصير المقدم له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل
ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيئا اخر فلا بد من بيانه لكيما ان يتكلم عليه بالرد او القبول ايضا
فما انتج ما يجال من ان الامور العاليه تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها ولكون فعاله يجمل
فان ذلك من المحاسن والامور اللايقه بالاشياء الشريفه وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله
لميه التفسير هذا الفصل يشتمل على ذكر النتايج اللازمه من الحجج التي قررها فيما تقدم وهي الرد على من يقول
الله تعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثنا بفعله او بيلا يستحق الذم وان الافلاك انما
انما يتحرك لاجل العنايه بالسافلات مذهب الرق ما الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغنى
عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما هو منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك فليس له الى شيء فقر
التفسير الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبي وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل
ما عداه وثانيهما اضافي وهو ان يتوقف عليه كل ما عداه اما بغير واسطة او بواسطة تنبيه اتعرف ما الجود
هو افاده ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل
وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمه والتوصل الى ان يكون على
الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن
منه فهو بما يفعله متخلص التفسير الغرض منه بيان ماهية الجود وعلم انه لف وما ينبغي لا لعوض معنا
فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي افادته
فان من يهب السكين لمن لا ينبغي تكون الحكاية لكن بالحسن والمنع النعلين وقدر او يهبا الاوفق للرجل
كما يتأول النكاح مما ينبغي والسفاح كما لا ينبغي اي النكاح ماذون فيه شرعا والسفاح ممنوع عنه شرعا وهذا
التفسير ايضا لا يليق بالحكما وليس لهذه الفظ معنى يحض سوى هذين المعنيين فظهر حكم الاحال في هذه
اللفظه وثالثها ان لا يكون الافادة لعوض فان من يهب ليستعيض معامل سواء كان العوض عينا ام لا فالمعنى
هذه القاعده قال فالجواد الحق الذي هو الذي تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
ثم اعاد الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا او لم يفعله
فيقبح به او لم يحسن به فهو بما يفيده من فعله متخلص ومعناه ظاهر ولقايل ان يقول لو لم يكن المقصد الى
الفعال الغير وان الفير مميزا في محض الوجود وجب ان يكون الجادة اذا استقطت عن السعي وقت

على راي علو وانسان وهات ذلك العدة ان يكون ملكا لانه جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لغرض فان الزم كون
الحجر جوادا مطلقا لانه حصل منه ما ينبغي وقال هذا مراد الحق وان كان شنيعا في الشهور فنقول الذي عولت عليه ايضا
لبث حجر برهانيه بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى
كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك انه تخلص نفسه من الذم ان
غرضه من فعله ان لا يصير مستحقا للذم مع علمه بانه لو لم يفعله لاستحق الذم فلم قلت ان ذلك محال وهل هذا الا الزام
الشيء على نفسه عن الذم وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك لمستكلم عليه قطع ان الحجج التي ذكرها لا تقبل
على السبك والنظام الحق لكنها حجج اقناعية وان كان كذلك كان الحجج التي ذكرناها تصلح معارضة لها اشارة والى الى
لا يكون طالب امرا لا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لمن يتميز عنده الاجبار من
نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب وحتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فان الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا
غرض له في السافل التفسير الغرض من هذا الفصل الجواب عن سوال يذكر على الحجج المذكورة وهو ان الفقر
الحاجة انما يلزم ان قصد الله تعالى الايجاد شيء لغرض عايد اليه فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عايدا
الى الغير والحاجة والجواب عنه ان الذي هو اولى بالغير اذا لم يكن فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح ان يكون غرضا
لفاعل فان الفاعل الذي يفعل فعلا لغرض غيره فلا بد وان يكون له في تحصيل غرض ذلك الغير غرض عايد اليه
وحينئذ يعود الالزام المذكور حيث كل دايم وكه بارادة فهو متوقع احد الاعراض المذكورة الراجعة اليه
حتى لكونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله اجل عن الحركة والارادة في التفسير لما اقام
الدلالة على ان كل قصد الى فعل فانه لا بد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متوكلا او لم يكن فاستحال
ان يكون له فعل بالارادة لان الاستغنا لنقيض التالي ينتج لا محالة نقيض المقدم وهم ونفسه اعلم انما
يقال من ان فعل الخير والحسن في نفسه شيء للاعلى فيه وان يختاره الشيء الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن
ترجحه وتجدده وتزكيه ويكون تركه ينقص منه وتبطله وكل ذلك ضد الحق التفسير تقرير هذا السوال ان يقال لم
لا يجوز ان يقال المراد تعالى ما ايجاد ذلك الشيء لا لغرض عايد اليه ولا الى غيره بل لان ذلك الشيء في نفسه على صفة
لاجلها يجب على الحكيم الحادث والجواب هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكن يحال ان الاتي به الفاعل المختار
لكان فاعلا للايق ولو لم يات به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ
يعود الالزام اشارة لا بد ان طلبت غيضا الان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقت

الغير لغرض صح

حسن

الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه و ذلك هو الغاية وهذه
جملة ستهدي سبيل تفصيلها في التفسير علم انه لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الخلق لينتفعوا به احتاج
الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع اي شيء
هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وههنا اخر الفصول
المذكورة في مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية
ترتيبها فنقول بالقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتالي
باطل فالمقدم ايضا باطل واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الغني والملك والجواد اما الغني فهو
الذي لا يتوقف ذاته ولا شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر
اليه كل ما عداه فيكون الغني جزءا من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لا لغرض سواء كان الغرض
شيئا او ثناء او مدحا واستحقاقا لمحمدة او تخلصا عن الذم واذا عرف تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة
الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه
ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الاخر وكل
من كان الفعل الاولى له من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل
بالقصد بالفعل استفادة تلك الاولوية فانه لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لا يكون غنيا
مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك غير محتاج الى غيره والغني
فنقد تقدم ان احد الجزئين وهو الغني يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجواد عدم
الغرض وههنا الغرض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولا
ملكا ولا جوادا لكن التالي ظاهر الفساد وبالاتفاق فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة
انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لا لانه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله ليقع الاخير
لانا نقول للاتيان بذلك الحسن ترجحه وتجدده وعدم الاتيان به توقعه في استحقاق الذم وحينئذ
يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بفعله ثبت انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل
شيئا والا لكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الارفع مستكملا بالخسيس وهو محال ولما ثبت انه لا يجوز ان
يكون الله تعالى بالعالم فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة
على كمال تمام تقريره فهذا نظم هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعيد تقريرها وتقدمها خطابيه لانه يقال ما المعنى بانه تعالى

السافل صح

٢٠٧

يلزم ان لايكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان صدقت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم ومتى لم يفعل كان
كان مستحقا للذم لم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يكون ارتفاع مستقلا
لتحصيل هذه الاولوية لنفسه لو وقع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى اخر وراء ذلك
فلابد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب المشهورات وبالله التوفيق والعصمة السول
المسئلة الثانية في الطرق الدالة على وجود العقول المفارقة والمراد من العقل موجود ليس بجسم ولا داخل الجسم
ولا يكون له تعلق بشيء من الاجسام بالتدبير وهو طرق الطريقة الاولى التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبيهية
وتمام تقرير هذه الطريقة مذكور في فصول الخمسة فقد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية و
بارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
الجوهر تفصيلها لم يصح ان تكون حركات ارادية ما تشبه الغاية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس له
تجدد ويتقدم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز
ان يقال لم يزل شيء منها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها
حاضرة حقيقة ليست جزئية ولا طبيعية طلبية او تخيلية وليست تقبيب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية
بسبب نفوسها الى اجسامها مباينا فان يحصل منها حيوان واحد كما علمه الواحد منها حاصا بيا لان نفس الواحد منها ترتبط
بكليته من حيث ثمرته تطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهو صاحب
الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها ليناله ضربا من الاستكمال ان كان وفيه شرط التغير
فقد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة بارادة كلية وبارادة جزئية ثم وقفت ان صاحب الارادة
الكلية لابد وان يكون جوهرا هو غير جسم ولا حال في الجسم وان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع
الكمالات اللائقة به حاضرة له بالفعل فيكون عقلا محضا واما ان لايكون فيكون نفسا فيتعين ان المبدأ المحرك
للفلك بالارادة الكلية لا يجوز ~~ان يكون نفسا فيتوكل الكلا~~ ان يكون عقلا لوجهين الاول ان
المراد بالارادة العقلية لابد وان يكون باقيا مستمرا على حالة واحدة اما على العدم او على الوجود وما كان
كذلك استحال ان يقال انه حصل بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون الكل حاصلا استحال ان يكون مطلوب
التحصيل لكن الارادة التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة لتحصيل ما ليس بحاصل فان الارادة الكلية التي تقتضي
هذه الحركة ليست ارادة عقلية صرفة الثاني وهو ان نسبة العقل المجرد الى جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا
الى ابداننا في انه يحصل منها حيوان واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع التعلق عن جرم الفلك كانا

موجودين

موجودين متباينين لا تعلق لاحدهما بالاخر فلو لم يكن للحركة الفلكية مبدأ ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك حيوانا
متحركا بالارادة وقد دللنا انه كذلك هذا خلف بخلاف نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت غير حالة في ابداننا
لكنها مستكملة بها فلا جرم حصل منهما حيوان واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية
صرفة ثبت انها ارادة نفسانية ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب ارادة جزئية وان يكون صاحب ارادة كلية
وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك
نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا اشارة وتنبيه لا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي
بل يجب ان يكون الشبيه محاكاتا من عقلنا العقلي ولا بد وان يكون المتشوق ومختارا اما ينال ذاته هاه او
ينال ما يشبهها ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان الطلب بنيل الشيء من حيث
يستقر فهو نيل شبهه لا يستقر ولا ينال بكاره الا على تعاقب لشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل
بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يعرض له ما بالقوة ويكون زوج بالفعل لامحالة وللنوع او لصنفه حفظ
بالتعاقب فيكون للمتشوق تشبها بالامر الذي بالفعل من حيث براءته عن القوة واستخانه الجزء المتناقض
من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو اضافية على السافل ومبدأ ذلك في احوال الوضع [illegible]
وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى التنقل بما يمكن من التعاقب التغير لما بين ان مبدا الحركة الفلكية ارادة نفسانية
لا عقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال ولا يمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني او
غضبي واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان المشتهى هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون
سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافيا لكمال حال صاحب الغضب فكل هذه الاشياء انما تحقق
في حق من يصح على جرمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولا سيما الفلك المحدد استحال
ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني هو ان المشتهى والمطلوب منه اما ان يكون ممكن الحصول
او لا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله لوجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان
الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب لوجود
المحال المذكور واما ان الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون الشيء محاكاتنا
عن عقلنا العقلي فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكنه لم يذكر في بيان
هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولابد ان يكون المتشوق مختارا فاعلم ان هذا ايضا اقتصار في الاقسام
ثم قال بان كون الفلك مريدا للحركة لابد وان يكون متشبها بشيء او لم لا يجوز ان يقال الحركة

في نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلا جرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قولنا
لينال فائدة وحالة او لينال ما يشبههما ولو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشيء من
حيث هو مستقر فاعلم ان المطلوب بها مجازه والذي يمكن تحصيله منها ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان
يحصل ذاته مثل ذات ذلك المشرق او يحصل لنفسه صورة مثل صورته والاول باطل لان ضرورة مثل ذلك المشرق وان
كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الوضع وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال وقابل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون طالبا للمحال بجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلا جرم بقي على ذلك الطلب
وتلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقته الى حقيقة غيره علم اولي بديهي فيستحيل حصول الجهل
به واما الثاني وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صورة مثل صورة ذلك المشرق فنقول تلك الصورة اما ان تكون
ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثاني لم يستمر الطلب ابدا
فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة بخاصة للخروج الى الفعل بتمامها بل تتعاقب اجزاؤها على
الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له وقوع في وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصورة باقيا ابدا بسبب
تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون الشوق سببها بالامور التي بالفعل من حيث
براءتها عن القوة واشتياق الجزء الى النفس من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل فيضاه الى الفلك
الذي فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التي بالفعل وهي العقول المجردة في امرين احدهما
تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثاني في فيضان الخيرات عنها على ما يمكنها لا بمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة
الخيرات على السافلات لما بينا ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل المقصود بالفعل هو المقصود في كونه مبدا
لفيضان الخيرات على الجهة من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدا ذلك في اصول الوضع التي هي مبادئ فياضة
الى اوج فضاه ان ذلك الامر الذي يحصل لشبه الفلك بالعقل ليس الا استيناف الاين والاوضاع من القوة
الى الفعل واعلم ان هذا ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المتوالات حجة قطعية وبتقدير ذلك ما اقاموا على
حصر كل واحد منها من انواع محدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على انه لا يمكن ان
يتشبه الفلك فيها بالعقل الا بالحركة وهم ما ذكروها ثم انا نبين ذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه
من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من احد بعد في العلم و
يحتمل ان يكون استخراج الاين من القوة الى الفعل عدها سيا مجنونا ولو قال غرضي استخراج التعقلات
من القوة الى الفعل عده عاقلا حصيفا واعلم ان تقسيمهم في هذه الطريقة منحلا وابطالهم لما عدا القسم

المطلوب لهم ضعيف وباطل فكلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة وبالله التوفيق لو كان المتشبه به واحدا
لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر وتشابهه في المنهج وليس كذلك
الا في قليل النفر من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان
المتشبه به هو الله تعالى ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاقصى
فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول
بانه لو كان كذلك لكان التشبه في الكل واحدا فكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية في جهات الحركة
وسرعتها وبطؤها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثاني بان فلكا لو تشبه بفلك لو شابهه
في الجهة والسرعة والبطؤ وليس الامر كذلك الا في القليل وهي ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر
فان حركاتها متساوية بفلك البروج في جهة الحركة وبطؤها واقطابها ومناطقها وللقائل ان يقول الغالب اكثرها
على القائلين بان المشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه وهو انا لا نعني بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل
هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لا يتأتى الا بانقلاب الحقائق وهو محال بل نعني به ان الفلك
لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته ايضا
اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك
النوع المعين بل من حيث كمال المطلق وجميع العقول مشتركة في الكمال المطلق اعني ان كل ما كان فيها
بالقوة فهو خارج الى الفعل فاذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول من الآخر خارجا عن تشبه الافلاك
بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا فظهر ان الالزام
الذي ذكرتموه وارد عليكم ايضا ثم الجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون لكل على ان ميول كل فلك مخالفة
بالماهية لميول الفلك الآخر ولذلك يستمر الاتصال والانفصال والتميز والاختلاف واذا كان كذلك فنقول
الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحتمل ان المادة المعينة للفلك
المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لا جرم وجبت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به
واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون ايضا لاختلاف القوابل
ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل
في الاستعدادات فاذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فيما نحن فيه وبهذا يظهر ان الاعتراض
متجه فيما ذكروه في ابطال القول الثاني وهو قول من ذهب الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات

كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سوآء لها ان يتحرك الى اى جهة اتفق فيسال الوضع بالحركة ثم كان يمكن
لها ان تطلب الحركة على هيئة متقاطعة لما مر وان لم يكن الحركة في اصلها كذلك حصلت بين الحركة لما استحق منها الحركة
في الوضع وبين حصلها على هيئة متقاطعة ونحن نقول لو جاز ان يتوجه ممالكه نفع السافل جاز ان يتوجه بالحركة في ذلك
ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان تشكل سوآء اليها الامران مثل جهتى الحركتين فكان ان
يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تتحمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه
نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف بما هنا سبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية اعلم ان القائلين بان المتشبه به واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان المتشبه
واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع
كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالبارى تعالى وكيفيتها في الجهة وفي السرعة والبطوء لاجل
العناية بالسافلات وهذا كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب الى مكان مهم له وكان له الى ذلك المهم طريقان
وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الطريق الثاني لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيره
يحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين فالاول المعارضة وهي انه لو جاز
ان يمال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السوآء ثم اختيار الحركة الى جهة مخصوصة لانها انفع للسافلات
ولما لم يجز ذلك فكذى ما ذكروه ولقائل ان يقول هذه المعارضة غير وارده والفرق ان بالحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شئ منها الى الفعل فاذا كان المقصود حاصلا فهذا الحركة بكل
الحركات فلا جرم كان الكل بالنسبة اليه على السوآء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير
وهذا غير حاصل عند السكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على السوآء فظهر الفرق والثانى
ان الدليل الذى دل على ان العالى لا يفعل لاجل السافل لا يميز اصل الحركة عن صفتها بل هو عام في الكل
لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالى فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون
اخس فيكون مستكملا بالاخس وهو باطل وهذه الحجة سواء سلمت او فسدت لكنها مطرده في اصل الحركة وصفتها وهذا
الجواب جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تتحمل لاجل السافل انما يطلب شيئا
عاليا فيتبعه نفعا فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لما دل على ان العالى لا يفعل لاجل السافل
بل هو كانها لاجل شئ عال بحيث منها ثم يتبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال في جهة الحركة كذلك ولما قوله

التفسير

واذا كان كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يقع الاختلاف من التبع فاذن المتشبه بها امور مختلفة
بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التى تتبع اختلافها وهى صلاح هذا العالم
او نظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وما ذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد واما قوله
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر لكنه
كلام ركيك جدا لان ذلك الواحد ان يشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد يقتضى وحدة الحركات
في جهاتها لزم ان يكون الافلاك بأسرها كذلك متشابهة وان لم يكن متشابهة اما لان المتشبه به غيره او
لمركب منه ومن غيره فقدح ذلك في كونه متشبها به من حيث انه هو وايضا فالقول بان تشبهها في الحركة الدورية
انما كان لان هناك شيئا واحدا متشبها به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية[٢] فاما اذا كان السكون ممتنعا
عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركات المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك
فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك الاحاطة بكنه هذا
التشبه بعد ان توقن بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف يطلع على
هذا ويجوز انه اذا كان الحركة بعد تشبيهها ينال منه على التجدد امرا ان يوصى من فيه انفعالات يليق
بذلك التشبه من طلب الدوام كما يوصى فيك من انفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق
بالمجاهدة فيه قربتا لاح لك سر واضح حتى فاجتهدوا واعلم انه كيف يمكن ذلك فانها تكون هيئة تشبه
الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات غير عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وذات
عند طلوع المعقولات في نفسك يضطرب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من
بدنك ثم ان استهبت مزيدا في هذا البيان مناسبا لما نحن فيه فاستمع التفسير لما تكلم في كيفية هذا
التشبه زعم ان العجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس
البشرية وهي في عالم الغربة اى وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ما هو اوضح من
هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان
التلميذ اذا اراد التشبه باستاذه في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات امرا على التجدد فانه يوصى
في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامر تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد
ان يكون شوق الفلك الى التشبه بالعقل يتبعه حركة جسمه واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه قربتا
لاح لك سر واضح حتى فاجتهد فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده من طلب الحق بالمجاهدة طلبها بالقوة

السطوبه وهذا السر الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في تحلة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هناك ويحتمل
ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لاشتغال النفس بالحق عن الغير والباقي
الكلام ظاهر وههنا اخر الكلام في ان حركات الافلاك شوقية الطايفة الثانية في اثبات العقول بناء على ان حركة
الافلاك غير متناهية وفيها فصول فصل القوة قد يكون على افعال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد يكون على افعال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان
كانا قد يقالان لغير المنقسم المتغير لانه من القول بكم بالذات وكل نهاية ولا نهاية فانما يلحق الكم بالذات
ولا شيء من القوى محمة النهاية او اللانهاية بالذات فاذا قلت القوة انها متناهية او غير متناهية لم نعن ذلك لما يجب
امور اخر منها متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في المدة او العدة قيل لها انها قوة
غير متناهية كالقوة القوية على تحريك السماء وان كانت قوة على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كالقوة
القوية على تدبير ابداننا فهذا هو الاصطلاح للاشهر في قولنا للقوة انها متناهية او غير متناهية وقد يقال ايضا
لغير معنى المنقسم اما بسبب المحل لذا الحال او ما يحل في محلها وهي اقسام ثلاثة سوى ما ذكرنا انه هو المشهور انسان
الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يتحقق بها الوصول والبلوغ غير متحرك موصل يكون في ان الوصول
والبلوغ موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يتم كان لمراده بزوال عن كونه موصلا
في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة فان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والان
الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة
وكل حركة في مسافة ينتهي الى طرف اي سكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية التفسير الواضح من هذا
الفصل بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احدها ان الزمان لا بداية
له ولا نهاية وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وتقدم الكلام في تبيين المقدمتين تقريبا وتحقيقا في النمط الخامس
وثالثها انه لابد لابد من حركة لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الا مع الحركة وثبت انه لا اول له
ولا اخر له فلابد ايضا من وجود حركة لا اول لها ولا اخر ثم ليس بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة
مستقيمة فهي منتهية الى سكون فعلم ان الحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت
ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامة الى غير النهاية وهو محال لان ذلك
يوجب وجود ابعاد غير متناهية وهو باطل على ما مر واما ان يرجع فحينئذ تكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينا ونقطة

معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه الدلالة للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل
حدودا او نقطا واذا عرفت ذلك فنقول انه لابد من سكون متوسط بين حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية
على مقدمات احدها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اي ينطبق طرف المتحرك
على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لابد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول
لاستحالة حصول ذلك الوصل حصول من غير علة موجودة الوصول وثالثها وهو اخذ من الاشارة انه يستحيل حصوله في
الان وهذه المماسة هي التي سميناها بالوصول ومتى ثبت ان الوصول الى الان وثبت ان القوة المحركة لابد
وان يكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الان ورابعها وهو ان صيرورة القوة
لا موصلة ايضا مما يحصل في الان ومتى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركة عن ذلك الحد ومفارقة عنه غير انه
المبتدأ لما وقف واذا عرفت هذه المقدمات فنقول فيهما انا فيه احد مما يكون القوة المحركة بجسم الى الحد الذي
موصولة اليه بالفعل وفي الثاني يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون ان كونها موصلة عين ان كونها غير موصلة
فان لم يكن بين الانين زمان لزم تتالي الانات وهو محال فاذن كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب
فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة الدورية
بناء على المقدمات التي لخصناها واعلم ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم الى حد معين يصير موصلة
اليه في ان ويصير غير موصلة في ان اخر ولابد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن منكري السكون انهم
اوردوا على هذه الحجة نقوضا احدها اذا ركبنا كرة على دولاب داير وفرضنا فوقها سطحا بسيطا بحيث
تماس عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير غير مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل
بين الانين والثاني ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل اما بان صار بعضها اسود وبعضها ابيض
او بان كانت اجزاء مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل
جواب الشيخ عن هذا السؤال التزام وجود السكون فيهما ولقائل ان يقول ان ريحا لا يابس كرة
السوابت الا اذا كان على ذروة المدور على حال كون المدور على اوج الحامل ويلزم ان المماس سنة
لا يحصل الا نقطة واحدة وتلك النقطة صارت مماسة في ان ولا مماسة في ان اخر فيلزم ان يتخللهما
سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بكله
حال كونه على ذروة المدور على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك الحافظ حال كونه وحضيض مدويره
وتدويره في حضيض حامله وايضا وصول مركز الشمس الى سامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الان

ثم زوال تلك المماسة فى آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعى موجودة بالقوة
لا بالفعل لانا نقول هذا احتمال لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان
كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دايرتان موجودتان بالفعل فكانت نقطة التقاطع
منهما موجودة بالفعل لاجل المماسة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط
نصف النهار او دايرة الافق يحصل المماسة فى آن واللامماسة فى آن فيلزم الاشكال لا يقال هذه الدواير
موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قايم على وجه الارض حصلت هذه الدواير بالفعل ثم لابد لنا
من هذه النقوض ولكنا نقول ان بنا هذه الدلالة على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم
الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا وهو محال والثانى يقتضى ان
يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالى الآنات وبطل
الدليل المبنى على بطلانه واجاب الشيخ عنه فى الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج
او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال القائل
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتدا عدمه ومعلوم
ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده بل ابتدا عدمه لابد وان يكون يلى آن وجوده ويلزم تتالى الآنات
فالجواب ان ابتدا الزمان الذى هو فيه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذى هو هو ولا
استحالة فى ان يكون الشى موجودا فى نهاية زمان ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك
الصفة هذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشى او عدمه
على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج افترض فى زمان وصدر وقوعه جزء ان
فاما ان يكون قد حصل فى الجزء الاول من ذلك الزمان شى او ما حصل شى البتة فى الجزء الاول من ذلك
الزمان لم يكن هو واقعا فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد فرضناه واقعا فى كله هذا خلف وان
حصل الشى فى الجزء الاول من الزمان فاما ان يكون الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان هو الذى حصل
فى الجزء الثانى منه او غيره والاول باطل لان الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان موجود فى ذلك الجزء
الاول من الزمان والذى يحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل فى الجزء
الاول من الزمان وفى الجزء الثانى شيئا واحدا لزم كون الشى الواحد معدوما موجودا معا وهو محال واما
الثانى فانه يقتضى ان يكون الحاصل فى كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل فى الجزء الآخر فلا يكون

ذلك

ذلك حصولا للشى الواحد على التدريج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة فى اجزاء ذلك الزمان فظهر بما قررنا ان
الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت انه متى قلنا الآن كان موجودا ثم صار معدوما فذلك
العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلابد من اول
حصول يكون هو حاصلا ثم انه يستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تتالى الآنات الثانى انا لو سلمنا
صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف وهو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال ههنا اللامماسة حاصلة فى كل الزمان الى حد بعد آن المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف وبداية الا الآن الذى حصلت المماسة فيه وحينئذ يكون هناك آن واحد ويبطل
الحجة بالكلية ثم العجب ان الشيخ قد اعترف فى الشفا بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتكلمين
انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة يتعاقبان فى آنين بينهما زمان فزيف ذلك
بان المباينة يستحيل وقوعها فى الآن فان بعده وكذلك ان تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها لا مماسة فانه
يجوز ان يكون مماسا فى طرف الزمان الذى حصلت اللامماسة فى كله ثم قال وقد سلف بياننا تحليل حقيقة
هذا الكلام الذى امر الشيخ بالاستعانة به ما ذكره فى فصل الآن من ان لا يعدم فى جميع الزمان الذى بعده
فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة فى الشفا والنجاة على
وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الا بواسطة ميل والميل الذى توصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لابد وان
يكون موجودا آن وصوله اليه والميل الذى لاجله يرجع عن ذلك الحد غير الميل الاول لان الميل الذى يحرك الى
الى حد معين غير الذى يحركه عنه فلابد وان يحصلا فى آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو
محال وبين ذينك الآنين زمان فهو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا يتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة
الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطة ثم لا مماسا لنقطة فلم يحدث هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى
آنين ولكن يتوجه عليها اشكالات الاول انا لا نسلم ان الجسم لا يتحرك الا بواسطة الميل فانهم ما اقاموا
على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذى لا يكون فيه ميل الى جهة لا يقبل التحريك القسرى
وذلك انما يفيد ان وجود ميل عايق عن الحركة لا وجود ميل يكون سببا للحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا
ذلك ولكن لا نسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره ما مر فى النمط الثانى والذى يؤيده ههنا
ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة احداهما بالذات والاخرى بالعرض
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر

تحرك

يكون قسريا بل هذا اولى لانه متحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصل في الجهتين لا محالة واما الميل الى الجهتين وليس فيه الا التوجه الى الحيز فاذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى الحيزين فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى به ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع الميلين في آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذي يقرره ان عندكم عدم الآن حصل بعدما لم يكن فلا يخلو اما ان يستدل على ذلك انما يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده او لا يستدل فيقول اذا جاز ان يحصل ذلك العدم في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم ثم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل في جميع الزمان الذي بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثاني وحتى كان كذلك لم يلزم الافتراق بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما في هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التي تنقل حدودا او نقطا هي التي تتم بها الوصول والبلوغ غير حركة موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم انها بيانا المعنى انه لا ادى يقال الحركات المستقيمة انما تنقل حدودا او نقطا وايضا تلك فالحركات المستقيمة هي التي يحصل بها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان يكون لها فيه حال وصول المتحرك الى الحد المعين الذي في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المعنى وفي الحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن فاعلم ان المراد ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الآن واما الايصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عن كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان حتى زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة في الآن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا تحصل الا في الآن وان كان قد يستمر هذه الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانه يستحيل حصولها في الآن واما قوله والا فالآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا فاعلم ان المراد انه لما كان صيرورة القوة موصلة لا تحصل الا في الآن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاما الآنين لا بد وان يكون متغايرا للثاني والا لزم ان يكون القوة الواحدة في الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا محالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالي الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل ذكر

القسم الاول لظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة في مسافة منتهى الى سكون يكون غير الحركة التي بها يحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة ينتهي الى حد فهي منتهية الى سكون والسكون عدم فكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان يكون متناهية فكل حركة ينتهي الى حد معين فهي غير الحركة التي يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة فثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة فثبت انه لا بد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب فايدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة معتبرة الى المتحرك عنه ليس يتم دفعة واحدة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة ودون يزول كونها موصلا واقع دفعة التفسير هذه الحجة التي لخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لا كما يلخص فانهم كانوا يقولون ها هنا آنان احدهما الآن الذي يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذي يتحرك فيه عن غير ذلك الحد ومفارقة ولا بد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة في الآن لان كل حركة منقسمة على ما قررناه في النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثاني فيكون واقعة في الزمان لا في الآن الذي لا ينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه الطريقة الفاسدة وقال هناك آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثاني يصير فيه غير واصل فاقام مقام نقطة الحركة نقطة غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل في الآن وان كان يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير اما قوله انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا فالمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى المتحرك عنه ليس يتم دفعة واحدة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا توجد البتة في الآن لما بينا واما قوله ان يزول كونها موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هذه تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية التفسير لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التي يحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة اشار ونعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما ما من مبدا حركته غير مالا يمكن ان يكون متناهيا

فاذا حرك بقوتها جسما من مبدأ الى فرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم تلك
القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض متناهيا هذا محال التقرير في تحريكات القوى الجسمانية على
تقسيمين احدهما التحريكات القسرية وهي كما اذا حرك جسم بالقوة التي من القوة المحركة جسما اخر وثانيهما التحريكات
الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة الحالة في جسم محلها وحين تقرير ان يبين ان القوة الجسمانية لا يقوى على
تحريكات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى
على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما اخر ومن
المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما اخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم انا قبل الخوض في تقرير
الدلالة نقدم مقدمة وهي ان جسما اذا حرك بالقسر جسما اخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم
اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعته معاوقة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان
كذلك كانت طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان
الفعل اصعب فثبت ان الجسم اذا حرك جسما اخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه
فاذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما اخر
بالقسر فالجسمان لا بد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك المحرك بقوته ذلك
الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة يحرك اصغر من ذلك
الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يحركه اكثر لما مر بيانه في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر
ذلك التفاوت والا لكان الاكثر مساويا للاقل هذا خلف ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لا في المبدأ
الا اذا فرضنا الشروع فيها من مبدأ فلا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت لا يظهر الا
اذا انقطع الناقص ونفى الزائد بعده وذلك يقتضي كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه
هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية وقيل ان لقائل لم
لا يجوز ان يكون تحريك القاسر للكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه للكل
الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى البطيء على بطوءه مدة غير متناهية والسريع على سرعته مدة غير متناهية
الى ان قال لا بد من الاعتراف بالتفاوت بين الفعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت
بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطء فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي
تراه انا لو توهمنا قوة قسرية لا تقوى على تحريك فلك الثوابت في المدة المخصوصة الا هذه الحركة البطيئة

وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اثقل من فلك الثوابت ويمكن ذلك فلك القمر بحركة اسرع من الحركة
الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة تحرك ذلك الجرم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل
تلك القوة تحرك الجرم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو عليه مدة غير متناهية ومع
ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالان اولهما الاول ان القائل يقول
بان للحوادث الماضية اولا لما قالوا الحوادث الماضية تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب
الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث
واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيا واذا كان كذلك فلقائل
ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول الحركات التي يقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد في شيء من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم
عليه بالزيادة والنقصان ولقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء لوقوع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير
موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يقول انتم انما تستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان حركات
القمر اسرع من حركات زحل والتي من جنسه مانع بزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل وحينئذ حركة فلك
الثوابت مع حركة الفلك الاعظم لذلك انها ابطأ من حركة الفلك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين
في السرعة والبطء انتهاؤها الى فرض لما الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطأ من حركة الجزء مع انه لا يلزم
انتهاء حركة الكل الى الانقطاع ه ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
تحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لا يحرك بالقسر جسما اخر الى غير النهاية ه واما قوله لانه يلزم لا يمكن ان يكون
الا متناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام واما قوله فاذا
حرك الجسم بقوته جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم تلك القوة
فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من
ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الاخر فيصير الجانب الاخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان يظهر من جانب المبدأ

اكبر ح

لانا فرضنا السراجها في طلابه وان يظهر من الجانب الاخر فيصير ذلك الجسم الكل متناهيه مع انا فرضناها غير متناهيه
هذا محال مقدمه اذا كان شي ما يحرك جسما ولا ممانعه في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر
لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا مقدمه اولى القوه الطبيعيه بجسم ما اذا حرك
جسمها ولم يكن في جسمها معاوقه اصلا فلا يجوز ان يوجد بسبب الجسم تفاوت في القبول بل يجب ان يوجد ذلك
بسبب القوه مقدمه اولى القوه في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهه للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من
الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها القوه شبيهه
تلك وزياده التفسير لا شك ان الجسم لا يحرك جسما او على سبيل القسر المطلق بما به انتقل الى النمط الثاني وهو ان القوه
الطبيعيه الحاله لا يجوز ان يحرك محلها تحريكا غير متناه وقدم على الحجه في الدلاله ثلث مقدمات لابد منها اولها
اذا كان شي ما يحرك جسما ولا ممانعه في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر ولا يكون احدهما
اطوع والاخر اعصى فلا لكان الكبر او الصغر متفاوتا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق وهذا خلف ولان
الجسم البسيط طبيعة واحدة في كلا جزؤه مساو لكله في الماهيه وجميع اللوازم فوجب استواءهما في جميع الاحكام لان
الكل وان في تمام الماهيه يجب استواءهما في كل الاحكام وثانيها ان القوه الطبيعيه الحاره في الجسم اذا حركت
محلها كان تحريكها للكل محلها لتحريكها لبعض محلها الا اذا لا معاوق في الوضعين اصلا من التحريك بخلاف التحريك القسري
فان هناك وجد المعاوق في المتحرك ويكون المعاوق في بعضه اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك الكل اسهل من
تحريك الكل في التفاوت يظهر هنا بسبب الفاعل لان القوه السارية في بعض الجسم بعض القوه السارية في كله ولا شك
ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان في الحركات الطبيعيه التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات
لاختلاف حال القابل وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعه للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر
لكان متساويين في الماهيه فان القوه التي تكون في الجسم الاكبر اكثر مما في الاصغر اذ الاكبر مثل ما في الاصغر وزياده
فهذا هو الكلام في شرح هذه المقامات اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوه طبيعيه تحرك ذلك
الجسم حركات بلا نهايه وذلك لان قوه ذلك الجسم الكل اكثر واقوى من قوه بعضه لو انفرد وليس زياده جسميه في القدر
يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحده بل المتحركات في حكم ما لا يختلفان والمحركان يختلفان
فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهايه عرض ما ذكرنا فان حرك الاصغر حركات متناهيه كانت الزياده
مع حركاتها على نسبه متناهيه فكان الجميع متناهيا التفسير لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع في الدلاله
على ان القوه الجسمانيه لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهايه فقال ان قوه كل الجسم اقوى لا محاله من قوه بعضه

فاذا اخذ كل تلك القوه او بعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدا واحد كان تحريك بعض القوه له اقل من تحريك كل القوه
له فيكون تحريكات بعض القوه متناهيه وتحريكات كل القوه مناسبه لتحريكات بعض القوه والذي له الى المتناهي
نسبه مخصوصه كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوه ايضا متناهيه وهو المطلوب فهذا تمام هذه الحجه والكلام
فيها كالكلام على ما قبلها تذنيب فالقوه المحركه للسماء غير متناهيه وغير جسمانيه فهي مفارقه عنها التفسير لما
ثبت ان الحركات الفلكيه غير متناهيه وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا في الجسم وجب ان يعقل والقايل
ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقه عقولا محضه لانها ليست
اجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشي عقلا ما هو مذهب المعتبرين ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف
وهذا القيد حاصل ثبت بعد بالدلاله وهم وتنبيه ولعلك تقول قد حكمنا الشيخ انه يكون عن مفارق وقد كنت من قبل
منعت ان يكون الباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوه جسمانيه فجوابك ان هذا الذي يثبت هو محرك اول و
يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوه جسمانيه التفسير تقرير السؤال الى ان يقال انه قد بين في النمط الثالث
ان المباشر لتحريكات الجزء يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والان اسند اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الحجه
المجرده التي اسندنا الان هي محركات اول بعيده واما الملاصق للتحريك والمبدا القريب لها فقوى جسمانيه ولقايل ان
يقول هذا الذي يجوزونه من ان العقل مبدا بعيد والنفس مبدا قريب كلام غير محقق بانه ان المؤثر في وجود هذه
الحركات الفلكيه اما القوه الجسمانيه او الجزء الجسمانيه وعلى التقديرين يكون المؤثر شيئا واحدا ويتوجه الاشكال
اللهم الا ان يريدوا ان يكون النفس علة قريبه اي هي المؤثره في الحركات والموجده لها ويكون العقل علة بعيده لها
اي المؤثره في وجود النفس والموجبه لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة الحركات الا بعلة لعلتها
والنفس هي العلة للحركات الجسمانيه فقط وحينئذ يتوجه الاشكال وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون
متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لهذه الحركه فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك لا يناله
او ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهيه لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انها لا تزال تنفعل عن ذلك
المبدا الاول وتقبل فاعلم ان لن قبول الانفعالات الغير المتناهيه غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي
على سبيل الواسطه غير تاثيره على سبيل البدايه وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثه فقط التفسير هذا هو الكلام
الاول مع زياده تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوه الجسمانيه وجب ان يكون هذه الحركات متناهيه
لامتناع ان افعال القوه الجسمانيه متناهيه ثم اجاب بان الشي غير مستقل بما فيها التحريكات الغير المتناهيه بل
هو ينفعل عن العقل المفارق انفعالات غير متناهيه وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على افعال غير متناهيه واعلم

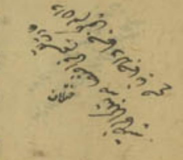
ان ههنا امورا ثلثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات
الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل
الاستقلال فاما القسمان الاولان فلا نسلم امتناعهما ولقائل ان يقول الكلام على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ان المعنى
بانفعالات النفس عن العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية فاعلة بسبب العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى
في كون القوة الجسمانية مبدا للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات
في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امور في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فتلك الامور
الحادثة والزائلة امور متغيرة وقد استندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للمتغير وان
جاز ذلك فليجز ان يكون المبدا القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق لا غيرها وان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في ساير
القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل
لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية فان اردتم بهذه
الانفعالات امرا اخر واكون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى لنتكلم فيه الثاني [illegible]
وههنا اخر الالهية اثبات العقول بهذا الطريق استشهد صاحب الشفاء قد شهد بان كل كرة تتحرك حركة بلا
غير متناهية القوة وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فقد نقل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المتحركات
بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يعتبروا ان التصور العقلي
غير ممكن لجسم ولا لقوة في جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض الا بسبب متحرك بذاته وانه اذا حققت
[illegible] ان يقول الشيخ ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز في ذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون الشيء
حادثة وضع ومرض بسبب ما هو فيه ثم يزول عنه ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي ينبغي في التفسير الغرض من
هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الافلاك بعد الباري تعالى متحركة بالعرض والوجه في ابطاله ان
نقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنع الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول
ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة تحركها تحريكا غير متناه لان الحركات
الفلكية لا بداية لها ولا نهاية عنده فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وقد شهد ايضا ان القوة
القوية على افعال غير متناهية لا يكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا
جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان لتلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان
التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشيء من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات

الافلاك

الافلاك ليست باجسام ولا جسمانية واما الكبرى وهي انه لما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة
عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة
له الى شيء من الاجسام لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق
انه لا يجوز ان يقول الشيخ ان انفسنا التي لنا متحركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض ان يتبدل الشيء
الناطقة وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حالة في الجسم اصلا
استحال ذلك فيها الطريقة الثالثة في اثبات العقول اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما
علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فقد صح
لك ان المبدا الاقرب لوجوده اثنان او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لا لكل علة
انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى على انه الاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاج
الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان في معا حالا لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم
وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في جزئها العقلي
والتفسير الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد وبيانه هو انه قد ثبت في النمط
الخامس ان الباري تعالى واحد في ذاته وماهيته متنزه عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشيء الذي
يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشيء واحد اللهم الا بالتوسط اي يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشيء علة
لشيء اخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة
للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخر بل هما محتاجان الى علتين
او الى علة واحدة ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب
اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله علة لهما استحال ان يكون الله تعالى الذي ليس فيه تركيب اصلا حتى
يكون مصدرا علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشيء المركب لا بد وان يكون علة لاجزائه فاذا
استحال كون الله تعالى علة للهيولى وللصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم
ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك انت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة
ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها وفي جزئها العقلي فاعلم ان الغرض منه انه قد مرت الدلالة على اثبات
العقول فلا يثبت بهذا الدليل ايضا وجود عقل لزم ايضا ان يكون هذا العقل في سلسلتها وان يكون هو ايضا

من جملة المعقول الحركة للافلاك على سبيل التشوق او ان لم يكن كذلك فلانك اذ يكون في جزء العقل ان يكون شاكلا
لها ومساويا في كونها موجودات ليست باجسام ولا بجسمانية حيث قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية
افلاكها وكواكبها كثيرة العدد ويدلك على صحة ذلك ان تعلم ان لكل جسم منها فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج
المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التداوير او كلها او شيئا هو مبدا لحركة مستديرة على انه لا يتم الفلك في
ذلك من الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لان باذ تتحرك لها اجرام
الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة والاوجية وحال عطارد في اوجه
وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جوهر الكوكب او جرم فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وتعلم انها كلها في
سبب الحركة الشوقية الشبيهة على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز لقائل ان يقول ان السافل منها متشوقة
الى ما هو فوقه وتعلم انها لم تختلف اوضاعها عما وحركاتها ومراتبها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة
بل هي من طبائع شتى وان جميعها كريها بحسب القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فينبغي لك ان تنظر
هل يجوز ان يكون لبعضها سببا قريبا لبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع
منا بيان ذلك في تلك الشعيرة الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كري مستدير على نفسه فله شيء حاصل
موجب الحركة المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والاخر ما لا يكون
محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهو الافلاك الممثلة والاخر ما لا يكون
كذلك وهو الافلاك التي مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما
الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة في ثخن فلك محيط بالارض ويكون الكوكب مركوزا فيه وهي المسماة بافلاك
التداوير ولما كان الغرض اثبات مبادي تحركات المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة
وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لا جرم احتاج الى
الدلالة على ان الفلك في نفسه متحرك فذكر في بيان ذلك وجهين احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان
واقفا وتحركت الكواكب فيه لزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل ان يقول الخرق [illegible] لاحتمال ان يكون
في ثخن الفلك حلقة قطر ثخنها مساوي لقطر الكوكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا
عند تحركها مع الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر في الفلك لكونها شيئا في جوهره اللون
ولئن وقف المساعدة على الخرق لكن لا نسلم امتناع الخرق فانا قد بينا في النمط الاول انه ليس [illegible] دلالة جيدة
في امتناع الخرق على الافلاك المكوكبة وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك ان الارصاد دلت على ان الفلك

الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعة وعشرين درجة وثلثة وعشرين دقيقة الى التوالي وان فلك المائل كل يوم احد عشر درجة
وتسع دقائق الى خلاف التوالي وفلك الجوزهر يتحرك ثلث دقائق الى خلاف التوالي فلا جرم يبقى وسط القمر كل يوم
ما بقي من حركة فلك الخارج المركز بعد حذف حركة فلك المائل او فلك الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة
فلكه لاستحال ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رايناه يتحرك الى التوالي واخرى الى خلاف
التوالي علمنا ان تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذلك القول في فلك عطارد على ما هو مشروح
في الهيئة هذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة والاوجية وحال عطارد
في اوجه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركة القمر احداهما على التوالي والاخرى الى خلافها وانما سميت هذه الحركة
مضاعفة لما هو مشهور في الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جوهر الكوكب او جوهر فلك تدويره لم
يعرض ذلك لذلك معناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم
الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان حركة
الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احداهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركة الوضعية
اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس يتحرك الى تلك الجهة وان كان قد
انتقل اليها بسبب ان جسما اخر يحركه اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية اما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم كان
ذلك حركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى الجهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم
حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في جهتين وذلك بين البطلان في بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض لا
يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل للنملة وقفات
حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولكم ان الذرة المرمية الى فوق ربما سكنت الجبل
النازل في الجو وكما انكم قلتم الاستبعاد لا يعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع البديهيات واما
قوله وتعلم كلها في سبب الحركة الشوقية الشبيهة على قياس واحد [illegible] فاعلم انه لما اقام الدلالة
على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولا من ان كل جسم يتحرك بالاستدارة لا بد وان يكون حركته
شوقية تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال الافلاك
الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك ذكره للشوق الى التشبه فاما الكرات التي ينفصل اليها الفلك الواحد مثل فلك
القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلا ندري انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او المجموع محرك واحد والشيخ
حكم جزما ههنا بانه لا بد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية



بسبيه وجب ان يكون الحال في كل الكرات كذلك فاما قوله وقد تم انه ليس يجوز ان يقال ان فى سهاه مشرقة اى موضعا
فرقه فقد قلناه ما بين قبل ذلك من انه لا يجوز ان يكون سطوح الكرة الا ظلمة و كلها الكرة الحاوية فاما قوله وقد تم انها لم
يختلف اوضاعها و حركاتها و مواضعها بالطبع الاولية من طبيعة واحدة بل من طبايع شتى وان جميعها تحت الجملة
الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالف للآخر في طبيعته و ماهيته و حاصل
الكلام في الدلالة على ذلك ان الكل واحد من الافلاك شكل و مقدار و وضع و حيز تستحيل حصوله للاخر فاختلافها في هذه اللوازم
اما ان يكون لجسميته وهو محال او لما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم ليس لازما
او لما لا يكون حالا ولا محلا فيها وهو باطل لانه ان كان جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى الكل واحدة فلا يكون
بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الاوصاف لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف
هذا خلف او لا يلزم شيء منها شيئا منها هذا ايضا خلف و اما ان يكون ذلك الاختلاف بحال الى الجسمانيات و هذا هو
الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فلذلك وجب لكل واحد منها ما ليس للاخر فثبت ان
هيول كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الاخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فيكون
الطبيعة الفلكية طبيعة خامسة بالنسبة الى الطبايع العنصرية وهي الطبيعة الى غيره و تدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم
انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام الفلكية علة للاخر و بالله التوفيق الطريقة الثانية
في اثبات العقول ان حاصل الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام و لا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها
وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لان ليس له ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فلا بد وان يكون عللها موجودات
مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ فيها وجوها و يلخص كما سيأتي
بيانها ان شاء الله تعالى هذا به اذا وضحنا بما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان فاما الوجود والوجوب
فبعد وجود العلة و وجوبها و لكن وجود المحوي و عدم الخلاء في الحادي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود و الوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم
الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوبه و قد كان ان
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن بنفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب و قد بان انه
ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته و للمحوي فيه واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف و اقوى فاعظم منه

عنى

اعني الحاوي فيه ما ضرب اليه برهان ولا يمكن ان التعقيب المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الكرات

السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوي علة للمحوي وثانيهما ان يكون المحوي
علة للحاوي والشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول وتقرير ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما
عليه متقدما عليه لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ما مر من ان العلة للشيء وان يكون متقدمة على المعلول
وبيان امتناع التالي ان وجود المحوي مع عدم الخلاء و عدم الخلاء مع وجود الحاوي لان عدم الخلاء واجب لذاته و الواجب
لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوي مع ما هو مع الحاوي وما مع المع مع فوجود المحوي مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متأخرا
عنه وان شئت قلت وجود المحوي و عدم الخلاء معا فلا تقدم الحاوي على المحوي يتقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على
المع متقدم فلو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب
لذاته ولقايل ان يقول الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا وجودا
ثم بيّنا فيه وانه ليس هناك تصور زايد على ذلك ثم لئن وقت المساعدة على الشرطية في الدليل على امتناع التالي
قوله لو كان الحاوي متقدما على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم
على المع متقدم قلنا لا نسلم ان المتقدم على المع متقدم بيانه ان عندكم الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي
فالحاوي مع المتقدم على المحوي ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فاذا لم يجب ان يكون مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز
ان يقال ايضا ان مع المتأخر ايضا لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين واعلم ان هذا السؤال انما يتوجه
اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء و وجود المحوي
معا حتى يترك بعد ذلك لو كان الحاوي متقدما على المحوي لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو
عين وجود المحوي سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء عين وجود المحوي كان الحاوي المتقدم على وجود المحوي متقدما
لا محالة على علي عدم الخلاء فانما قلنا ان وجود المحوي عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمي فعدمه عدم للعدم فيكون ثبوتا
فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء لكن لقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوي
لزم ان يكون من وجود المحوي عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمي فعدمه عدم للعدم فيكون ثبوتا فعدم الخلاء هو
على ثبوت الملاء لكن لقائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوي لزم ان يكون
اي وجود المحوي واجبا لذاته هذا خلف هذا اما في هذا المقام من البحث ثم لئن وقت المساعدة على ان الحاوي
لو تقدم على المحوي لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المؤثر على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم
ان الخلاء ممتنع لذاته على ما هو التزول فيه في مسئلة الخلاء والزيج الاكثر اما قوله اذا وضحنا جسما يصدر عنه فعل فانما
يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه شيء ظاهر لا انه يحصل شخصه

اولانه لوجد تمام مشخصه بعد وجود الاثر وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان يكون متقدما على المعلول بالذات واما
وجه فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي محوية لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحدتها الا امكانا فاما الوجود
والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت وجود المعلول متأخر عن وجود العلة وجب
ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجود المعلول ووجود العلة ايضا
سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى
ولما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوى معا فاعلم ان المراد منه ايضا ما سبق من ان الاول هو ان يكون وجود
الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوى معا وهذا ظاهر بل بديهي
لذلك معناهما ان عدم الخلا عين وجود المحوى على ما قررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة لكان معه
للمحوى امكان لان تشخصها لها لا متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام يبين فيه الا
بيان ان الحاوى لو كان علة للمحوى لوجب ان يكون موجودة متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا للامكان
وجوده وهذا هو الذى قرره في اول الفصل فيكون تكرارا والاولى حذفه ثم لما تيقن لم تقل هذه الحجة بسببه فلذلك
لو حذفه ونحت ما قبله الى ما بعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوى او غير واجب
مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولا يجب ثم تقرير هذه المقدمة ان يقال لان
مقارن المقارن مقارن وان كان عدم الخلا غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وذلك محال فهذا
تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون علة لشئ من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوى علة
للحاوى فهو محال لان الحاوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف وقائل
ان يقول انه لعل التحقيق على ان الكلام المبني على الشرف والخسة خطابي لا برهاني وهو ضعيف ولذلك قال
هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان يقول انه يلزم من غير الجسم حاوى ومحوى سواء كان عن واحد
وعن اثنين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوى فتدبر فيه ههنا كما يوضح فيما مضى ذكره لانك تحقق تحقيقا
وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان
علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حاصل يتجدد بوجوده السطح فلا يجب معه بل يجب بعده ان كان معلولا
بل يجب بعده فاما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق بتجدد سطحه الداخل وجود الخلا الذى
فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل انما يلزم الخلاء في قول ان الحاوى
والمحوى وجبا عن شئ التعبير ثم تقرير هذا الجواب ان الالزام الذى ذكرته على ان من جملة العلل

علة للمحوى لا لازم عليك منه وذلك ان عليهما ليست جسما ولا جسمانيا فان هذه كعلة الحاوى سابقة على علة المحوى بالذات
واذا كان كذلك فحين صدور الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن
الحاوى فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معلولا للحاوى كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلا فاما اذا
كان معلولا للعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تأخره عن الحاوى حتى يلزم امكان الخلا وانما يلزم تأخره عنه
لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالذات والعلية
فلا متقدم على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم على المعلول بالعلية فظهر انه لا يلزم من
الحاوى مقارنا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو مبنى على ان ما مع المتقدم
بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل على ان ما مع المتأخر بالذات يجب ان يكون
متأخرا بالذات فلا بد من الفرق بين هذين المقامين وانه صعب وههنا بحث وهو ان الشيخ قال واما
التقدم الذاتى فانما يكون للعلة الا لما ليس بعلة وفى هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالحق
ان التقدم الذاتى انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك ولقائل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب قبله
بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لا بأيجاب اى التقدم بالذات يعنى لحية لوكان ولا يلزم من
انتفاء احد نوعي المعنى انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع لا بالعلية عاد الالزام
وهم وتنبيه او فلعلك تزيد متقول اذا رجع على الاصول التى تقررت انه يوجد عن غير جسم حاوى واحد
من غير جسم حاوى واحد عن غير جسم يوجد عنه هذا المحوى الاخر فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير
الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول الغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له ماهيته هذا
الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلوب الاول فتحقق
وجوبه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذى هو علته وذلك انما يقاس لا يوجب
امكان الخلا بوجه وانما يوجبه تحدد الحاوى في باطنه ثم تحدد الحاوى لا يسبق له على المحوى فليس كما هو
بدع منه ولان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلة والمعلولية فحيث لم يكن علة ولا معلولية لم يجب بعدية ولا
قبلية ولم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع المعلول بالعلية قبلا التقدم الا بالزمان
التفسير هذا تنبيه لان الاول تبعه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل وهم وتنبيه وذلك ان يقول ان
الحاوى والمحوى جميعا بحسب الاعتبار نسبتهما غير واجبى الوجود فكلاهما غير واجبى الوجود فاسمع ان الذين

معيته

العلل

كان

اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك بعد ولشي والامكان ان لم يملا خلا انما يوجد ما يوجد اذا كان مجردا فيلزم مع تجرده ان يكون الخلا محيطا بملا او غير محيط به فيكون خلا التقدير هذا سيراك الخ وتقريره ان الحاوي والمحوي كلا منهما ممكن لذاته ولو كان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته واجاب بان عدم المحوي لا يلزم منه وجود الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوي ولولا وانما يكون السطح الداخل من الحاوي متقدما على المحوي لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا اشارة وهذا الكلام واطرابعه بسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورة او الى حالة التقدير لو كان الحاوي علة للمحوي سواء جعلت علة الحاوي مادة صورة علة للمحوي او جعلت صورتها الجسمية او قوته الجسمانية علة للمحوي لزم المحذور وبالجملة فمع جميع التقادير يكون الاشكال المذكور عائدا الا ان الله ما لم تم ذاته استحال صيرورتها موجبة للمعلول بحسب هذا السبيل ان الاجسام السماوية علة لبعضها للبعض وانت اذا فكرت في ذلك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من الهيولى او صورة حتى توجدها او لا توجد بها الجسم فان الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او اعراض ه التقرير لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الان بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شي من الاجسام علة لشي منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب ايضا وهي الحجة التي هي المشهورة فيما بين الحكماء وهي انه لو كان الجسم علة لجسم اخر لكانت عليه العلة اما ان يكون هيولا او الصورة او مجموعهما والاول باطل لان الهيولى قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقايل ان يقول ان الشيخ نص في النمط الخامس على ان علم الباري تعالى بغيره صور موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا قالوا والثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة للشي لا بد وان يكون علة اولا للايجاد على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة لجسم اخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك للجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلولة ويجب ههنا مزيد تقرير فان الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثم اما الاول فهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها لو في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكلما كان الشي اقرب الى مادته محلا كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التقدم ظهر

ظهر التقدم

ظهر التقدم بالاستواء وايضا فتاثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كالبعيد القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشي من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع وموضع استحال ان يكون لشي اخر قرب وبعد بالنسبة اليه وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لا تفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع فيما بين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لها ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة الجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا فكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه اذا فكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا فتعلم بهذا الطريق ان الاجسام لا تفعل الا بصورها واما قوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها لا تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية النارية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حالة فيها ولكنها تكون صورا كالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان فانها غير حالة ولكنها صورة كالية له فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على ما مر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكان غنيا في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لا نفسا واما قوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدها او لا يوجد بها الجسم فالمراد منه ما بيناه من انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشي وبين ما ليس بجسم واما قوله فلان الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها فالمراد ان الصور الجسمانية والكالية لا يمكن ان يكون شي منها اسبابا لهيولات الاجسام وصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها يكون معدة للاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض فالمراد ان هذه الصور وان لم تكن عللا موثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجددة فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذي يسخن بمجاورة النار او بالمسامتة كما في تاثيرات الكواكب وههنا اخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها ه المسئلة الثالثة في بيان ترتيب الوجود هدايه وتحصيل قد بان لك ان الجسم والجسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط ولا يشاركه شي اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الجسمانية

معلوله وقد علمت ايضا ان الاجسام السماويه معلوله لعلل غير جسمانيه فتكون اى من هذه الكثره وقد علمت ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون مبدا لاثنين منها الا بتوسط احدهما ولا مبدا الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه
جوهرا من هذه الجواهر العقليه واحدا وان يكون الجواهر العقليه الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط
العقليه ٥ التفسير المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر من القول بوجود عقول مجرده وهى ممكنة الوجود وثبت
ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الان ان الاجسام السماويه معلولة العلل غير جسمانيه فهذه
العقول والاجسام لابد من استنادها الى واحد تعالى لكنه قد ثبت فى النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان
يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد الممكن اما ان يكون جسما او جسمانيا والا لكان علة لساير الممكنات
وقد بطل ذلك فلابد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون ساير العقول بتوسط ذلك العقل وان يكون
الاجسام بتوسط تلك العقول زياده تفصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويترتب الجرم السماوى عن اخرها
لان كل جسم سماوى مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى فيجب ان يكون الاجرام السماويه مبتدى
فى الوجود مع استمرار ارتقاء فى الجواهر العقليه من حيث لزوم وجودها ما زالت فى استفادة الوجود مع نزول السماويات
التفسير لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر كل عقل عقل فقط الى ان ينتهى الامر الى اخر
العقول ثم صدرت السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز
ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وساير الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك
الاخر لما ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك اخر ولا يجوز استنادها الى ساير العقول لانا على هذا الفرض قلنا انه
شيئا من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماويه تبتدى فى
الوجود مع استمرار الجواهر العقليه فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر الى
اخر المراتب وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد اثنان
او الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عقل يصدر عنه عقل وفلك
ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر وبالجمله يكون فى الاول الامر عقول كثيره نازله من غير الافلاك ثم يكون عقل
وفلك ثم بعده عقول اخر كثيره من غير افلاك ثم بعده عقل اخر وفلك اخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماويه
مساويه للعقول زيادة تفصيل فمن الضروره اذن ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى ومعلوم ان
الاثنين انما يلزمان من واحد اختلاف حالين الا ان يكون لكل منهما انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الواجب لوجوده وبما له من حال عنده مبدا الشى وبما هو تاله

مبدا لشى اخر والا فانه معلول فلا مانع من ان يكون سوى تقومه من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانيه ووجوده من غيره واجب
ثم يجب ان يكون الامر الصورى منه مبدا للكائن المناسب للماده فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدا لجوهر عقلى
وبالاخر مبدا الجوهر جسمانى ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير مبدا لصوره وماده جسمانيه التفسير
لما ثبت ان العقل الاول لابد وان يكون مبدا الجوهر اخر عقلى وجرم سماوى وقد عرفت ان المعلولين لا يصدران عن العله
الواحده الا لاجلها من الكثره فينبغى ان يعرف الكثرة التى فى العقل الاول لكن لا كثره فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول واجبا به علة لشى وما له من ذاته وهو الامكان علة لشى اخر ولا
استحاله فى ان يكون فى جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثره لانه ممكن لذاته فلا امتناع فيه تقومه بالمقومات
وكيف لا يعقل ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران فى العقل الاول وجب اسناد العقل
والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصورى مبدا للمعلول الصورى والامر الاشبه بالماده علة للمعلول الاشبه
بالماده فيكون لكونه عاقلا للاول واجبا به علة للعقل الثانى وبالاعتبار الاخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك
اعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام فى شرح الكلام فى سائر
كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ فى هذا الفصل مضطرب فى هذا الكتاب وفى ساير كتبه لانه تاره
مشعر تاره بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه وهو ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب
او علمه بذاته او علمه بعلته فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله وتوفيقه على القسمين جميعا فنقول اما
الامكان فلوجوه الاول وهو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون وجوديا لا يكون علة لموجود اما الصغرى
فقد مر تقريرها فى النمط الخامس والذى نزيده الان ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان
صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته فان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة
او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك يسد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته
اما البارى تعالى واما العقل الاول واما شى ثالث والاول باطل لان البارى تعالى علة لوجود العقل
الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه تعالى معلولان وهذا يهدم قاعده هذا الباب
والثانى ايضا باطل لان علة الشى الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة
لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته

وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول
فيلزم ان يكون غني وجود بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا وما بيان الكبرى
فهو ان العدم الصرف يستحيل ان يكون علة للوجود او جزءا منها اذ لو جاز ذلك لجاز استناد جميع الممكنات الى
العدم الصرف وهو يسد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان باهر قاهر على ان الامكان لا يجوز ان يكون
علة لوجود الفلك وان عاقل يجوز ان يقول المقتضي لوجود هذه الاجسام العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت
له اصلا والعجب ان مولانا اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بشركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان
فلاجل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صلاحية العلية والتاثير ثم
عادوا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الدلالة الدالة على ان
الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام امر واحد فهي ايضا دالة على ان الامكان في
الممكنات واحد وقد تقرر في بداية العقول ان حكم الشيء حكم مثله فلو صح امكان ان يكون علة لشيء لصح كل
امكان ان يكون علة لذلك الشيء فاذا صح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فيصح امكان
ذلك الفلك نفسه لان يكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا هذا مع
ان الامكان لو كان علة لشيء لوجب ان لا يكون في الوجود موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالمقدم مثله واما ان
مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شيء يساوي وجود غيره فلو صلح وجود لعلية لصلح
كل وجود لها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والا لكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضية بالنسبة
الى الغير والاضافات متاخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل فظهر انه
لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل
عاقلا لذاته وللعلية علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا في سائر كتبنا على ان علمه بذاته وبغيره لا بد وان يكون
زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولقائل ان يقول لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ
يعود البحث الا ان على ان علم الشيء بنفسه وبغيره هل يكون نفس نفسه في الجملة وقولنا علم العقل الاول بنفسه
وبعلته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود
والوجوب فحينئذ يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك الزائد والاشكال
الاخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا

لان

كان المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بعلته علة للفلك
وعلم معلوله بعلته علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع لهذا السؤال الا
ان المعلول لا يعرف علته كما يعرف تلك العلة نفسها ثم لئن وقعت المساعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة
للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية
والصورة النوعية والمقدار الخاص مع الشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فلا بد لكل واحد من المذكورات من
نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا استندت الى جهة واحدة في العقل الاول او جهتين لزم انتساب الكثير
من الواحد الى الجهة الواحدة وهو ينقض هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا القدر من الاشكالات ولنرجع
الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون مترتبا من مختلفات ففيه اشكال لان هذه علة
الشيء المركب لا بد وان يكون علة او لاجزائه وهو متاخر فلو كان للمعلول الاول متقوما من المختلفات لوجب ان
يكون الباري تعالى علة لاحد اجزائه الى آخره فقط وبواسطته يكون علة للماهية لكنا نقول الجزء الآخر من الماهية
ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك العلة هي الجزء الاول
الذي صدر عن الباري تعالى فحينئذ يكون معلول الباري تعالى هو احد الجزئين والجزء الثاني معلول معلوله فيكون
المعلول الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف او شيئا آخر وهو
ايضا محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية المركبة فلو جعلنا
شيئا آخر علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيئا من معلولات المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال فظهر
انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول علة لاحد اجزائه وذلك محال وركب من المترتبات وبه يظهر فساد قولهم
الجوهر جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الواحد فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا
انه محال واما قوله وكيف لا نه ماهية امكانية ووجود واجب من غيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد من الاستدلال
على الدعوى التي ذكر من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركبا من المترتبات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا
لان الامكان الذي هو اضافة عارضة للماهية والوجود ايضا صفة عرضية وكثرة العوارض الخارجية لا تقتضي كثرة
في الماهية فان الباري تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور
مختلفة ولان الشيخ اعترف في النمط السابع من هذا الكتاب بان يعقل الباري تعالى للاشياء كثرة لازمة لذاته ولم
يلزم من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على
كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه يعني بالماهية الامر الذي هو مورد الامكان والوجود بل

اى حصل من تلك العليه ومن الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة ولكن لو تقابل بمثل
هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته سبحانه وتعالى اذا
اعتبرت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لا يجعل ذات الله تعالى مصدرا
للكائنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامر الصورى مبدا للكائن الصورى والامر الذى اشبه بالمادة مبدا
للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذى عول عليه فى سائر كتبه هو ان الاشرف
يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى كتاب البرهان من الشفاء اذا رايت الرجل العلمى يقول هذا اشرف
وهذا اخس فاعلم انه قد خلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المطالب العلية
واما قوله ويجوز ان يكون للافلاك تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير شبيها بالصورة والمادة بتفصيل فاعلم انه لم يذكر فى
العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم جعل الوجوب بالغير علة للعقل الثانى وجعل
الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان فلابد وان يكون فى العقل الاول
لسببهما جهتان ثم انه لم يذكرهما ههنا على التفصيل وذكره فى سائر كتبه ان كونه ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك
وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثانى ويسمى هذه الاعتبارات الثلثة بالتثليث ويسم
وحده ولقائل ان يقول اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يطرد عكسه حتى يجب ان يكون الا
الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
التفسير من الناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم امكان العقل الاول ووجوده
سببا لصدور فلك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل فى العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل
اخر وفلك اخر وهلم جرا الى ما لا نهاية له فاجاب عنه بان قلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين
الاعتبارين فى العلة والموجبة الكلية لا ينعكس فلا يلزم ان يقول هذان الاعتباران فى العلة لابد وان يكونا
مصدرين لمعلولين المختلفين ثم تحقيقه هو ان كل عقل يخالف بماهيته سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل
ان لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضى معلولا وماهية العقل الاخير يكون مخالفة لماهية الاول فلا يقتضى بانه
من الامكان والوجوب شيئا ولقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين فى العقل حصول المعلولين
عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد
ومن ذلك الواحد عقل اخر وهلم جرا على هذا الى ان انتهى الى العقل الذى يصدر عنه وجود
والافلاك فلك وعقل ثم ان العقل الذى هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل اخر

وهلم جرا الى ما شاء الله وبالجملة فالعقول المفارقة للافلاك يكون محصورة فالعقول المفردة اولا يكون الامر كذلك
فى احد الطرفين او يكون الامر كذلك فى بعض الوسايط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما ذكروه من ان
مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد تقدم ذكره مرة ولكنا اعدناه ههنا لانه كان لا يزيد بوجه
على كلام الشيخ ههنا ٥ تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا
وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى الى ان تتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم
سماوى ٥ التفسير الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسماوات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا
هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شئ لا مادة ولا زمان ولا غيرهما ثم يصدر عن ذلك
العقل عقل اخر وفلك وكذلك ذلك العقل يصدر عنه عقل اخر وفلك وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى
ولقائل ان يقول قد بينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول
يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ولا يعنى به ان البارى تعالى اثر فى وجود العقل الثانى
حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثانى هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر فى العقل الثانى هو العقل الاول
وقوله ان البارى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازى حقيقته ما ذكرناه اشارة فيجب ان يكون هيولى
العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى
ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصورة واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف
فى هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدا لاختلافاتها الا الاجرام
السماوية بحسب ما يتصل بما يلى جهة المركز او ما يلى جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها ثم
فطفقت طلبتها وهناك ترجع صورة العناصر ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من كلياتها وبه وعن امور منبعثة
عن السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض القوى النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم وعند الناطقة ينتهى ترتيب وجود الجواهر العقلية التى هى المحتاجة
الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل
الاقتصاص فان تاملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ٥ التفسير لما تكلم
فى كيفية صدور السماوات عن عللها اراد ان يتكلم فى كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم
الذى يسمونه بالعقل الفعال ليس هو العقل الذى ذكره الحكيم بل العقل الفعال معلول العقل الذى ذكره
[illegible] وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعليته صورها لان الاجرام الفلكية

قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات على السواء فليس الا يكون سببا
لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور
على السواء ومع التساوي فلا يكون الترجيح فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد
المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها لقبول سايرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة
اولى بالفيضان من العقل الفعال من ساير الصور ثم لا بد من سبيل تلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب
لها الا الاوضاع السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز وما يلي جهة المحيط هذا هو ما في الكتاب وهنا ان الاجسام
التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى
باللطافة والحر والذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في تلك الاوضاع للصور المختلفة
قوله وباحوال يدق من ادراك الاوهام تفصيلها وان فطنت لجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب
والبعد من الفلك كما يمكن ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها لصور المختلفة مثل ان يكون تلك الاختلافات
الى طبايع كرات اربعة من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان وقف على سبيل الجملة لكن الوهم في تفصيل
القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية ومن
امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى بعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية استناد العناصر
الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المتقضى لامتزاجها وما ذاك الا اختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس
اذا قربت من سمت الراس سخن الهواء واذا بعدت منه برد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة
في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضي لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك فان
الافلاك عندهم بسايط فحكم كل جانب منه مساوي لحكم ساير الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك اختلاف
نسب اجزائها الى العناصر احكام مختلفة بل المقتضي لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت
محسوسة او غير محسوسة لان طبايعها مختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات الكرة ولهذا السر اضاف الشيخ
اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى
بعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور ما هو
بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك تفيض القوى النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي
الذي يلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض القوى الثلث من العقل الفعال المدبر لهذا العالم
واما قوله وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما

وبعضها من المركز وبعضها في المحيط الاولى الا ... [illegible]

ويليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة في اول مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالالات
البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية
درجات المعلولات فهذا اصول الشرح ثم ههنا شكوك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل
الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال
السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان يكون امورا ثبوتية او لا يكون فان كانت امورا ثبوتية وقد استندتها
الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفتم بان اختلاف الاحوال السماوية صالح لان يكون مؤثرا في حدوث الشي واذا
جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يمتنع الاستغناء
عن استنادها الى العقل الفعال لا يقال الذي هو ان الصور الجسمية انما تفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع
مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للالوان
والكيفيات ممكن فلا جرم كان تاثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معتبرا لانا نقول فيلزمكم امكان استناد جميع الكيفيات
والقوى والالوان الى صور عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون بها وان لم يكن هذه
الاستعدادات امورا ثبوتية كان المادة حال حصول ذلك الاستعداد كما هي عند عدمه واذا كان الاحوال متشابهة
في الازمنة كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان سببا لحدوث جميع الصور التي في هذا
العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة
الفاعلية في ماهية المعلول فان كون السواد سوادا مثلا لو كان لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة
وهذا محال وانما تاثيرها في وجود المعلول والوجود من حيث انه وجود امر واحد لكن لا ماهية الواحدة التي انما تتعدد
لتعدد القوابل فكون حصول الشي في القابل مشروطا بحصول القابل في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن
متعددا ثم تعدد بعد ذلك من اوراد عدة من حيث صار متعددا لتعدد موارده عنه وذلك لا يقدح في الوحدة لانا نقول هذا
العذر باطل من وجوه الاول لا نسلم ان العلة لا تاثير لها في ماهية المعلول قوله لو كان لها تاثير في كون السواد سوادا
لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول
الموضوع لكونه سوادا خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وبيانه وهو ان الذي
ذكره لو صح لكان مثله واردا في الوجود لانه يقال لو كان للعلة تاثير في وجود الشي لكنا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان
لا يبقى الموجود موجودا فان التزموا ذلك وقالوا لا تاثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول الاتصاف اما ان
يكون لها اثرا او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عايدا فيه

اذ كان ذلك فقد جانا ذكرنا علة تم الفعل يدل على انه ليس يكثر العلة الموجدة للشيء الوجود وحده بل لا بد ايضا للقابل
الموجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النارية علة لوجود السخونة فقط لا لكونها سخونة والا لم يوثر في وجود
البرودة لان كونها برودة وجب قيام البرد مقام السخونة وبالعكس لان المقتضي والاثر واحد فيهما جميعا وما به
الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه القاعدة ثم ليس تحت المساعدة على صحة القاعدة الا انا نقول
اذا صحت هذه القاعدة لم لا يقولون بان الله تعالى هو المبدأ الموجد لجميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود
وهو امر واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات
واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه لا يفعل الا فعلا
واحدا الا عند تعدد الالات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال واما الله تعالى فهو
المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون موثرا بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال فان كان لا
لا يمكن ان يجوز من الموثر الاشياء قديم واذا كان كذلك فنقول ان العقل الفعال فاض عنه على القابل الاول كذا فنقول
فنقول انه فاض عنه على القابل الاول شيء اخر وحينئذ يلزم وقوع الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو الكم ثم
اضعف هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك الاحوال لكونها حادثة يستدعي اسبابا اخر و
اسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم عند وجوده لا يصح ان يكون علة للشيء سواء كان علة
موثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن
لا يخ
الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يمكن الاستناد لجوزوا لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت
موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة الى اسباب اخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل
ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال ولهذا السؤال اجوبة قد ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية
وهذا اخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق والعصمة والعون ٥ النمط السابع في التجريد وفيه مسائل
المسئلة الاولى في كيفية ترتيب الموجودات حتى تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد
من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التي
هي
هي موضوع الصور المعقولة غير منطبعة في جسم الجسم بحيث يتقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون الة لها
وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية فيه التفسير هذا
مبدا الوجود ومن
الفصل مطلوبان فالاول كيفية تدلي الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف
فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف الى

عن
منه اجل من تعالى وتقدس عن مقتضيات الافكار والانظار ثم تليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية
ثم العنصرية ثم ما فيها من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شيء بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان
الهيولى التي لها اولا تتصف بالجسمية ثم بالصورة النوعية ثم باخذها في التركيب فينكسر بامتزاجها من سورة التضاد ويحصل فيها
مشابهة ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعد عن التضاد ثم يقع في مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك
بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واعلاها ان يصير به عقلا مستفادا وهنالك يكون افق درجات الانسان وهي
متصلة بعالم اول درجات الملائكة المطلوب الثاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان
احدهما ما ذكره في هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق
لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به يكون هو انه لها في اكتساب الكمالات وثبت ان العلة الموثرة في وجود
النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه مع ان العلة الموثرة
لم
في وجود النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هي التي ارتضاها صاحب العبر في كتابه وطول في تقريرها ٥
المسئلة الثانية في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وهي حال انفصالها عن هذا البدن وفيها فصول تبصرة لو
كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الالات لانها تعقل بذاتها
كما علمت لا بالتها ولو عقلت لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة للقوى الحسية والحركية
ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة
واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك
انك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج واريك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل
نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه فاما اذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على
ان له فعلا بنفسه التفسير انما سمي هذا الفصل بالتبصرة لانه يشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حال
فيه فكان الانسان عمي عن رؤية نفسه حتى اشتبه بغيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فكذلك سماه
بالتبصرة ثم نقول لما بين بقاء ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقليتها للمعقولات باقية
ايضا بعد فساد البدن والحجة المذكورة عينها في المسئلة السالفة وهي ان القابل للصورة العقلية جوهر النفس والفاعل
لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كانا من غير تغير
اصلا وجب حصول الاثر وهو تلك الحالة بعد موت البدن لكن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو
النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور

من المتن ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها لمعقولاتها
غير محتاجة الى شيء من الالات البدنية ففي تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان كلما عرض للآلة اختلال وكلال وجب
ان يعرض للقوة ايضا كلال والتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشيء متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل
في المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل في المحتاج لانه لو استمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه او لم يختل
قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان
القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلم انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان
قيل اليس ان الانسان يصير في حالة او الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة
لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا
لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج اذا رأينا في بعض الاوقات
انها لا تختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالي
وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لا نجعل تالي الشرطية مطلقة اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة
بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائمة فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما
كما يقتضيه بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال
البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يتذكر منتجا لـ
المراد بالحكم ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال افعال القوة العاقلة يجوز ثبوته بعلل مختلفة
فاختلال افعال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لا كذلك بل لان
اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها ان تتوجه لفعل نفسها واذا احتمل الامران سقط ما ذكره هذا
تمام الكلام في تحرير ما ذكره ولقائل ان يقول لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقائها على كمالها
بقاء البدن على حد معين من الصحة فاما ما وراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية
ثم ان ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر
في بقاء كمال القوة باقي الى اوان الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في القدر
الزائد على القدر المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان
الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في اوان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك القدر المعتبر لا
جرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ٥ ومما يحقق ذلك المراد

لما بقيت القوة الجسمانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت او زالت فان القوة
الجسمانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالاتفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال
هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نقول نرى القوة العاقلة قد تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك
الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها
واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب
منه على الوجهين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة التي قد تبقى على
كمال قوتها فتستعين بالقوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة اكمل واكثر علما زيادة تحصيل
ثم ايضا ان القوى الباقية بالابد ان يكلها تكرار الافاعيل لا سيما القوية وحضورها اذا انبعثت فلا يحسه
على الفور كان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وان القوة العاقلة
قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف التفسير هذا حجة اولى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعقلها غنية عن البدن و
تقريره ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها تكل بتكرر الافعال القوية لا سيما اذا فعلت فعلا
بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيها القوى المدركة البدنية لا تشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها
بالمدرك القوي فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة قرص الشمس والسامعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع
الرعود والبرقات وكذا القول في سائر الحواس واذا ثبت ذلك فنقول انا نرى احوال القوة العاقلة
بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كانها كلما عقلت اكثر كانت
قوتها على تحصيل سائر المعقولات اتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة
فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية ولقائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز
اختصاص البدنية احد النوعين بخاصيتين توجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها
مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهية لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد وايضا فلا نسلم ان
القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها للقوي فان القوة الخيالية حال ما تتخيل البحر والجبل
والشمس تتخيل البقة والذرة وايضا فلئن سلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما تقرر في النمط
الثالث زيادة تبصره ما كان فعله بالالة فانه لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوى الجسمانية لا تدرك الا انها
بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانه لا الة لها الى الالة وادراكاتها ولا فعل لها الا بالالة وليست القوى
العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء التفسير هذا حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريره ان القوة التي تفعل لو كان

الادراك منه

ادراكها بواسطة الآلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم باطل
بيان الشرطية من وجهين فالاول ان القوة الحساسة لما كان ادراكها بواسطة الآلة فلما ادركت نفسها ولا
ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين فالاول ان القوة
الحساسة لما كان ادراكها بواسطة الآلة لاجرم ما ادركت الآلة ذاتها ولا ادراكها ولا آلتها فكذا ههنا الثاني
ان الآلة يستحيل ان يكون متوسطة بين الشيء ومن نفسه وبينه وبين ادراكه لذلك الآلة وان كانت الآلة
متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال كون الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال
واذا استحال كون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط
الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر
لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة يدرك نفسها والجسم الذي هي فيه كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فقوله
انه لا حاجة بالقوة العاقلة في تعقلها الى شيء من الآلات فانا جعلنا هذه المقدمة صغرى وضممنا اليها كبرى
وهي ان كل ما كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الوجودية جزء من الوجودية فاذا ثبت الاستغناء في الجزء
بان ثبت الاستغناء في اصل الوجودية كان اولى واذا ثبت ما ان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة
غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ولقائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية
وثانيهما ان جوزنا ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم
والحجة التي ذكرتموها لا تفيد الا واحدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم القوة العاقلة تعقل بواسطة الآلة
ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة التي هي عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بغيره وبسائر المعلومات
ومتى بعد التعلق البتة الى حد يكملنا فيما في الشرط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم
لا يجوز ان يكون الامر كذلك فعليكم هذا الوصف اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون
مستقلا بذاته في ماهيته بالدلالة عليه وان عولتم على ما ذكرتموه من حيث الوجودية والموجودية فقد سبق
الكشف عن هذه الحجة في الشرط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس
ليس بجسم ولا جسماني ولكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافه بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم
ليس شيء مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي ذكروه كلام ضعيف لا يرضى الى ه
زياده بتصرف لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله ايضا
البتة لانها ابدا انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها من

صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا
ولان حصول مستجدة في غير الصورة التي لم يزل لها في مادة لمادة بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة
بالواحد من باعيانها صورتان لشيء واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لتلك التي يكون الصورة التي هي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنا لها دائما فاما ان يكون ذلك
المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح فتعين هذه الحجة ابو علي ان
القوة العاقلة غير حالة في الجسم اصلا وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها ان القوة العاقلة
لو كانت حالة في الجسم لكانت اما ان يكون مدركة لذلك الجسم دائما او لا يكون مدركا لها دائما لكن التالي باطل لانها مدركة
له في بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة
بتقدير كونها حالة في قلب او دماغ او ادرك ذلك الجسم لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة
المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك صورة اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند
القوة العاقلة والاول باطل لان تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم
ايضا حاضر عند القوة العاقلة فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك تعين القسم الاول وهو ان يكون ادراك
القوة العاقلة لذلك الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان ذلك الحضور كافيا في حصول الادراك يلزم ان يكون
مدركة لها ابدا وان لم يكن كافيا وجب ان لا يدركه ابدا لا انها لو ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة اخرى
مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت ان لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال فقد ظهر
ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب فيها ان يدركه دائما او لا يدركه دائما لكن الامر كذلك بل علمنا بالضرورة
انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد التالي وذلك يدل على فساد المقدم ولقائل
ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة فاحدها ان من عقل شيئا حصل في ذاته صورة متساوية في تمام الماهية
لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي يؤيده الان اني اذا عقلت السماء فالاثر الذي حصل في ذهني
عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء فان الذي حصل في ذهني الموجودة في الخارج في
تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض لان المناسبة بين السواد والبياض في تمام
منها بين المساوي الاثر الحاصل في التعقل منها فان السواد والبياض مشتركان في كونهما لونين عرضين
حالين في المحل محسوسين فاما الاثر النفساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال في نفس غير محسوسة والسماء
جرم موجود في الخارج محيط بالارض وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفساني مساوي لهذا الجسم في تمام

كان من المعقول خارجا وفي نيه المحل واي واذا ابطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل القوة العاقلة لمحلها
لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل ان يكون الامر الحاصل
عند التعقل مساويا للمعقول في تمام الماهية وثانيها اذا سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا في النمط الثالث بالدلايل
القاهرة ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة
عن حالة نسبية اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تدرك محلها
تارة ولا تدركها اخرى لاجل انه يحصل بينها وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذا التقدير
لا يلزم شيء مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث تكلم في تغاير الاشياء الداخلة
تحت النوع الواحد لا يمكن الا بتغاير القوابل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة ونقضنا ما ذكرتموه في تقريرها وكشفنا
عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا لئن ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة لمحلها
لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه هو ان القوة التي هي حالة في القلب والصورة الحاصلة
عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة التي هي حالة والاخر حال فيها واذا كان كذلك
لم يجتمع المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضي الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون محالا
لا يقال لم كان احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذي هو محل القوة كان موجودا
اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم
الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة فلا شك ان وجود كل واحد منها زايد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض
قايمة بأسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد
من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول لم كان بعض تلك الوجودات بان
يكون عارضا لبعض تلك الماهيات اولى من العكس وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون [illegible] محل تلك القوة
العاقلة وشيء آخر يكون حالا فيها ثم لئن نزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة منقوض ان يدرك النفس [illegible]
منافاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول
يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا اكثر واصعب لان تلك اللوازم والعلم بها كلاهما حالان
في النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والاخر حال
واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا في ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابدا واما
ان لا يكفي فحينئذ يجب ان لا يدركها ابدا فثبت ان الذي ذكروه يوجب عليهم ما الزمناه والرجوع الى التقرير اما

قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة اقول المراد
من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية [illegible]
تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان [illegible] لم
يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم تعقله فلا بد وان
يكون لحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم
لان ذلك الجسم هو قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكلما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران
وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة المتعقلة اي قوة
فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحضور
في التعقل وجب حصول التعقل وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا الكلام في تقريره تكملة لهذه الاشارات ٥
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل شانه ان يعقل بذاته ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة [illegible] فان اخذت لا على انها اصل بل حكيت كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة
فهذا يا بالكلام نحو الاصل من جهته والاوايل وجودها في موضعها فقوة فسادها وعدمها في موضعها
فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان كذلك لم يكن اشتمال هذه في انفسها قابلة للفساد وبعد وجودها [illegible] و
ثباتها بها ٥ التفسير اما هذا الفصل تكملة الاشارات لان مقصوده من الاشارة الاولى من هذا النمط
بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل ذلك المقصود فلما فرغ من بيان
ذلك في الفصول السالفة اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا
الفصل كالتكملة لما [illegible] واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التي فينا
مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اولى
على بقاء النفس بعد موت البدن فقال [illegible] اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى الفساد واعلم ان مدار
هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وقد قررناه في النمط الخامس ثم يقول لو كانت النفس قابلة للفساد
لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان الاول لا بد له من محل
يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشيء لا بد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشيء لكن
النفس لا يكون باقيا عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فيثبت ان النفس
لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك محال لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب

[illegible]
ر
بسكله

فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة اولى فان كانت لكن لا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة
لها فتلك المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة فاذن ليس لها مادة
استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل حادث
مسبوق بمادة على ما تقرره في النمط الخامس ثم لئن سلمت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال الجوهر النفس
الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد
ولما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة ويحكم لا بد
من الافتراق بقاء تلك المادة فهذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى
الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك الحكم بالنوع من اثبات بقاء النفس تقولون انها بعد موت البدن
عاقلة لنفسها لانها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان لا يكون الباقي
بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال الباقي
تلك المادة بهذه التعلقات والادراكات والعلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكروه في بقاء النفس
غير كاف لا يقال لا يمكننا دفع هذا الاحتمال بان يقول محل المادة معقولة لانها مجردة قائمة بنفسها فيكون عاقلة بالدليل
المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا
وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فيكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذ بشرط
التجرد كانت مادة وبلا صورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من المادة والصورة ومادتها تكون مجردة فيكون
فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات
وهو محال لكن دفعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دال
على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك
الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك
الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكنه يكون محله البدن
ولئن بطل ذلك ههنا فيبطل هناك والا فالفرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل
الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط صدورها
عنه وعند ذلك يجب فناؤها لفناء شرطها ه ولنرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة
قابلة للفساد ومقارنة للقوة الثابتة فالمراد ان الجوهر العاقل منا اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل

بقاؤها

واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد واما قوله فان احدث لا على انها اصل بل كالمركب كالمتمكن
كالهيولى وشيء كالصورة فهذا بيان لكلام كالاعتراض بين ونه فالمراد انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا
من المادة والصورة قصدنا بكلامنا تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكن
ينتهي الامر في الاخرة الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والعوارض موجودة
في موضوعها قوة فسادها وعدمها فانه في موضوعاتها لم يجتمع منها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان
يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد
وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسائط مع انها قابلة للفساد فاجاب عنه بان البسيط الذي يكون
حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فسادها موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط
الغنية عن المحل فظهر الفرق واما قوله واذا كان كذلك لم يكن اشباهها في انها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها
فاعلم انه لما ذكر الفرق قال واشباه هذه يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول
في المحل لا يكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة الوجود لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب علتها
المسألة الثامنة في الاتحاد وما يتصل بها ونبه ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ
فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان
كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر
الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه
انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط
التغير وذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها
بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم تبق فاما ان زال
الذات او صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل هو عدم لشيء وحدوث لشيء آخر وان كان
الثاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هناك ذات باقية في الاحوال كلها وكانت موصوفة بصفة ثم طرت عليها
صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار الاتحاد في كتاب المبدأ
والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا
عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وزيادة تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب اكان كما

الحلول م

كان عنده

بامعنى آخر يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يعقل شيئاً آخر ويلزم ما تقدم ذكره في التفسير هذا الحكم
الاول ولكن في صورة اخرى وتقريره انها اذا عقلت شيئاً ا فحدث فيها تلك الصورة ثم عقلت شيئاً ثانياً والحدث
ايضاً فيها الصورة الثانية فالشي الحاصل عند الاتحاد بالصورة الاولى هل بقي عند الاتحاد بالصورة الثانية او باقٍ
وحينئذ يعود التقسيم المذكور فيه في الشيء و... ايضاً قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً
فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال ... متصل
بالنفس فيكون العقل المستفاد وهو لا يخلو اما ان يجعلوا العقل الفعال متجزياً فيتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا
اتصالاً واحداً بجملة النفس كاملاً واصلاً اي بكل معقول على ان الى اله في قولهم ان النفس اذا طلبت العقل
المستفاد حين ما يتصور في غاية ما في التفسير الاتحاد بالاتحاد وقد يفرق بان النفس الناطقة انما تعقل
الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى يصير النفس حال
صيرورتها عقلاً مستفاداً نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر تحقيقه وهو ان
النفس اما ان يتحد ببعض اجزاء العقل الفعال دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال منقسماً وهو محال
او تتحد بكله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل ولما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود
منها ان يعرف ان القائل بهذا لا تحاشى وهو فرفوريوس وله كتاب مطول في نقض ... هذه المقالة وو
لا شك ان الكتاب المشتمل على توجيه هذه المقالة لا يكون الا فاسداً اشارة اعلم ان قول القائل ان
شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر
ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري كاذب غير معقول فانه ان
كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان
المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث بان كان الموجود ثابتاً وصيره اياه وان كانا معدومين فلم
يصير احدهما الآخر ... انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية و
لبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى التفسير الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد
على الاطلاق واعلم ان قول القائل صار هذا الشيء شيئاً آخر مطلق على معاني ثلاثة اثنان منها صحيحان
والثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرى عليها صفة اخرى
ويزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء ناراً والثاني ان يتركب منه ومن شيء آخر شيء ثالث
كما يقال صار الطين كرباساً والخشب سريراً وعد ان المثالين معتقين لان صحيحان والثالث

م

ح انه لم يكن موجوداً

منها ان يصير احد الشيئين غير الآخر فهذا باطل محال والبرهان عليه ان الشيء اذا اتحد بشيء آخر فهما في هذه
الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجوداً والآخر معدوم فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما
اثنين وان كانا معدومين فهما ايضاً لم يتحدا بل عدما وحصل شيء ثالث وان كان احدهما موجوداً والآخر
معدوماً فلم يتحدا ايضاً لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم فظهر ان القول بالاتحاد على جميع الا
غير معقول واما ما في الكتاب فهي واضح الا في ابطال احد هذه الاقسام الثلاثة فانها محتملة جداً
ويبدأ الوقوف على الوضع لا حاجة اليه تدريب فقد ظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر
فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر التفسير لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئاً غيره
فان تعقله لذلك الشي بكون صورته حاصلة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم ⊙
المسئلة الثالثة في اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهات تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من
الصور الخارجية مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها
وجود من خارج مثل ما يعقل شكلاً ثم يجعله موجوداً ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني
التفسير التعقل على قسمين احدهما ما يكون مستفاداً من المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادركناه في الخارج
ويسمى هذا القسم بالعقل الانفعالي وثانيهما ان يكون متقدماً عليه مثل ما ان المهندس يستحضر في عقله صورة الدار ثم يوجد
في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلي ويجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني لانه
انه يجب ان يكون علم الباري تعالى بالاشياء علماً فعلياً لانه لو كان انفعالياً لكان علمه مفتقراً الى غيره وهو محال
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور موجود الصورة في الاعيان او غير موجود لها
لبدنه جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت المعقول
المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته التفسير التعقل الفعلي والانفعالي
ينقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشيء من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني لافتقر كل الى
الآخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علماً فعلياً وجب ان يكون ذلك له لذاته
لا لغيره ⊙ المسئلة الرابعة في كيفية علم الله تعالى بذاته وبالكليات اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته
بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما هو بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً التفسير كما تقدم علمنا في الابواب السالفة انه تعالى عالم
بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قدمنا قبل هذا الفصل

حوالي

بنظيرك

الخارج م

ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته
علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونه علة لما بعده واذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر
المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكا العقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته واما عرضا فكا
افلاك وصدور شيئين او اكثر عن علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك ولقائل ان يقول لم قلتم انه
علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعلوله بيانه انكم ان اردتم ان علمه تعالى بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة
علة لعلمه بمعلوله او يقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول يقتضي علمه بذلك المعلول فالاول ممنوع
ثم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التي من جملة لوازمها واعتباراتها كونها علة لذلك المعلول يقتضي العلم بذلك المعلول و
ظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة ولم تذكروا الدلالة عليها والثاني باطل لان علمه
تعالى بذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل
واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال اشارة
ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول
باشراق الاول ولما بعده من ذاته ويتلوهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسب التفسير مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بانه علة لما بعده
على ما مر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها
لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة فلاجل
المقدمة الاولى قالوا ان علم الباري تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولاجل المقدمة الثانية قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها لذواتها بل فائضة عليها من عللها وبيان هذا
التوفيق على قانونهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة بذاتها لزم من علمها
بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول فاما المعلول فباعتباره اي لا ليس الا امكانه والامكان لا يرجع الى
تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة وما كان ممكنا علة لممكن وما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان
لا يرجع الى مطلق العلة والترجيح واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة يعني انه لما حصلت تلك العلة التي لذاتها
موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول
يلزم من علمه بذاته علمه بكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بانه له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته واما تعين
العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة فظهر ان العلم بالعلة يوجب

العلم

العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فلا يوجب العلم بالعلة وثبت ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولها
فلها ذلك من ذواتها ولقائل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره
ووجوده وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلثة عقلا ونفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بمعلوله مستفاد من علمه
لزم ان يحصل في العقل الذي هو علة اعتبارا ما ليكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما
يحصل فيها من فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب الاستعدادات المختلفة للمبادي
والمناسبات والترجيح الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا
فالمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور في امتناع
قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعد من ذاته فالمراد مما ذكرنا من ان الادراك العقل
للاول لا بد له اي علته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده اي لمعلولاته فمن ذاته واما قوله ويتلوها الادراكات
النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا
ورسما لانها امور حادثة فهي كالنقوش الطارية على اللوح تارة الزائلة عنه اخرى وهم وحس ولذلك يقول الادراكات
الموهومة لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد علمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو فعلي
حتى يلزم له كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا لذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته التفسير هذا سؤال جيد وتقريره انكم اذا قلتم انه
تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات باسرها
ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فيلزمك ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة المتباينة فاجاب
بانه التزم ذلك وبين انه لا يلتزم منه محذور الا ان الدلالة انما دلت على تنزيه ذات الله تعالى عن الكثرة واما
انه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون
الكثرة التي حصلت بسبب علمه بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فان الواحد
التي هي ابداء الاشياء من طبايع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصف الاثنين وثلث الثلثة
وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسمائه لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن قوله

الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احديهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا
وههنا اعترف بان المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل
وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس له تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بانه
تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية ولكن يمكنه ان لا
يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها في العالم وتلك
الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمعقولات جواهر
والممكنات والكيفيات في تمام ماهياتها فكيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى
عن الصفات الحقيقية وبالله التوفيق ٥ المسئلة الخامسة في كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة العلم
ان الجزئيات قد يعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به ويعلم ايضا على وجه يلزم ذلك والشيخ حكم اولا
في تحقيق كل واحد من مذهبي الزعيمين ثم اشتغل ببيان احدهما واثبات الاخر ٥ اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات ٥ وذلك غير الادراك الجزئي
الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو في
ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم
يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر
كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحال محدود عنده فذلك
الامر ثابت قبل الكسوف ومعه وبعده ٥ التفسير الجزئيات اذا عقلت باسبابها عقلت كلية ولا يتغير ذلك التعقل
عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل من ذاته انه موجب للشيء الفلاني وان ذلك الشيء يقتضي حركة الفلك والكوكب
وان حركته يقتضي وصولها الى الوضع الفلاني حال ما يكون الارض حايلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل
الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد كذا حصل من الانجلاء مقدار كذا واذا وصل الى حد كذا حصل تمام
الانجلاء فبهذا الطريق يصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها وانواعها معلوما ومثل هذا العلم مما لا يتغير بتغير
المعلوم فان هذه العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الان
او مضى او سيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم به

واشارة فقد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير
مضافة ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم من الاجسام فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على
تحريكه فاستحال اذن صوغ صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة تلحقها اضافة
الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لتحريكها اوليا وثانيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فانه
ليس كونه قادرا متعلق به الاضافات المتعينة تعلقا ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يمتنع القوة
القوة الى تحريكه ابدا ما يغير ذلك في كونه قادرا على التحريك فان اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير المعدودين عليها من
الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي لا يجوز ومنها مثل كون الشيء عالما
بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء
مخصص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما
مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وهيئة مخصوصة لها
كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة واضافات شتى وههنا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب
ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة وايضا
ما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل يجب القسم الاول ولا يجب القسم الثالث واما القسم الثاني فقد
يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ٥ التفسير لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة
الان او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه
تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا في اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات
الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض او صفات هي مجرد اضافات ككون
الانسان يمينا وشمالا او صفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التي لا يلزم
من تغير ما لها من الاضافة تغيرها والاخر ما يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشيء
قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة ولكن لا يلزم من
عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما ان يكون
كون ذلك الجسم زيدا او عمروا او حجرا او شجرا فغير معتبر في القدرة فلا لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا
الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم او عدم واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده
حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذي يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم الشيء

علم

عالم للعلم بوجوده وغير قايم مقامه لانه لو وجد العلم بعدم حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم
بعدمه حال عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا ولولا ان العلم بعدم الشيء مخالف للعلم بوجوده والا لما
كان احد منهما مقام الاخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم
كذلك ثبت ما ذكرناه واشار ان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في ان يعلم دخوله
الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد في الدار
ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا في حصول العلم
بانه قد دخلها الان بل متى انضم الى ذلك العلم علم اخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث
على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكفه في ان يكون
عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنسبة علامات مستانفة يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستقلة لما افاده سيدنا
غير العلم بالقدرة وغير هيئة تحققها فثبت مما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما
اطلب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فالجسم موضوعا للتغير باجزاء الهيولى له تبدل يجب في القسم الاول
ولا يجب في الثالث واما يجب في الثاني فقد يكون في اضافات بعيده لا توثر في الذات ومثال التغير
في الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعلم مثال فاما في القسم الثاني وهو كالقدرة
بالتغير فيما لها من الاضافات جايز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التي هي القدرة وهذا
حاصل الكلام ولقايل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا جوزتم التغير في الاضافات
العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان يحدث في ذاته صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها فيه واذا
جوزتم ذلك فيها فلم لا يجوزون مثله في الصفات الحقيقية واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم انه بحث للمساعدة على
ان التغير في الصفات الحقيقية مع قوله مثال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بانه ان العلم عند تابعه
كخصوص بين العالم والمعلوم والذي يعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطلناه
بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من
نازع في تعلق العلم بالجزئيات بحيث نحتره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان لا بعد على وجوب
التغير لكن نمنع ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات العارضة لذات الله تعالى
فلم لا يجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه هو ان الله تعالى موجب لحصول تلك الاضافة السابقة على
لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا الان في الدار موجب ذات الله تعالى لكن بشرط ان

التم يه

٢٠ ني

يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحدوث شرط علم اخر وهو التمكن بحدوث
غلام يحصل العلم الاخر وما ذكره العلامة في استحالة التغير على هذا الوجه وقد ذكرناه في ساير الكتب والعز اتضا عليه
اذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات ٥ نكتة كونه يمينا وشمالا اضافة محضة فكونه
عالما وقادرا هو كونه في حالة متقررة في نفسه تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانه بها ذو حال مضافة لا ذو
اضافة محضة ٥ التفسير لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر هنا الصفات التي
مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهي صفات
تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد النسبة المخصوصة
فاما ان يقال العلم صفة حقيقية يعرض لها هذه النسبة فكلا والشيخ ما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه ٥
مدعى فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ويجب ان يكون
عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضايه الاول تاديا
واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ٥ التفسير لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف يعلم حتى يلزم التغير وكيف
يعلم حتى لا يلزم التغير على واجب الوجود صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا
متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل
ممكن فلا بد له من مرجح فانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب
الوجود وثبت انه لا واجب وجود الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم
بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على الوجه الكلي التفصيل وهذا
الكلام من بعد تقدير المقدمات المذكورة واما لفظتا القضاء والقدر اللذان اوردهما هنا فعني بالقضاء
معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه ساير التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر
فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا هنا بالنسبة الى المعلول الاول يجري مجرى تفصيل الجملة وهو المقدر
ويا بعد الترتيب والعصمة والعون ٥ المسئلة السادسة في شرح عناية اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود
وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في
ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل التفسير اعلم انه في النمط الرابع لما ابطل كونه تعالى فاعلا

للكل به

بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يجعل الفاعل فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه
تعالى مختارا لانه يوجب احتياج الى تفسير العناية والآن ايضا لا قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف للعناية
مع الاستمرار ايقاع القدح في العلم بالجزئيات لا يوجب اعادة تفسير العناية مرة اولى والتفسير الذي ذكره بعضهم هو الذي
ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة والمستدل السابع في كبريه وهو قول الشيخ في الشفاء الالهي انه
الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تبرأ وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان يكون
فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات المتحركات في الحكمة امور
شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ الفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود
القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني فانه يجب فيضانه
فانه في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شر كثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا يفضل فضيلتها
ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤلم وتؤذي ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك
الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها وكانت وسكونها تتأدى
احوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان تتأدى احوالها واحوال الامور التي في
العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في
امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ او غضب
[illegible] وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين ولاوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم
في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض هذا التفسير
الوضعي من هذا الفصل وكرر اسباب الشرور والكلام مبني على تقديم تقسيم وهي ان نقول الوجود اما ان يكون خيرا كله
او الخيرية غالبة فيه او الخيرية والشرية فيه متساويتان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة
ان القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود تقتضي صدوره واما القسم الثاني فان الحكمة
يقتضي صدوره لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن في صدوره مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم
صدوره عكس ذلك وتحمل اقل المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قولهم انه ان لا يوجد الخير
الكثير تحرزا عن الشر القليل شر كثير ومثال هذا القسم النار فانه لا يمكن كونها موجودة مع صدور طبيعتها
التي هي منشأ المنافع العظيمة الا ويكون بحيث قد يتأدى في بعض احوالها الى ان يحرق بها حيوان والانسان لا يمكن
دوامه في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وخواصه الا ويكون بحيث قد يؤدي لبعضهم خطأه في الهيئات النظرية

فضيلتها

او العملية يكون سببا للعذاب في المعاد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لانا اذا تأملنا احوال هذا العالم
وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم وادوم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل
في قضائه الالهي بالعرض يعني ان الامور التي كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات
الغالبة لاجرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولولا كونها لازمة لتلك الخيرات ولما وجدت ومن قيل
ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول الا انا
قلنا ان البحث عنها ساقط على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم
فاعل مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول
بانه فاعل مختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان
لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر
عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لان جوابه هو انه لما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته كانت
موجبة لها لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واما
انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا بتقدير ان لا نقول بذلك كان الكل حسنا وصوابا من الله تعالى
على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لم وجد من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير
فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المرتضين بهذين الاصلين وهم المعتزلة اما الذين ينكرونهما كان هذا البحث
ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث ارادنا احدهما ان نعلم ان مخلوقات
تعالى من اي الاقسام الخمسة المذكورة اي المقصود ان يعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة
والثاني ان هذا علم انه تعالى بانتظام الاكمل على الوجود وذلك النظام فيثبت ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان
ذلك افضل في الوجود ثم [illegible] عن هذا المقام ولكن التقسيم الذي عليه قاعدة الباب بناء على تصور ماهية الخير والشر
فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول المشهور بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما حاولوا الا
عليه بعض الامثلة مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا امعنا ما فيه من الامور الوجودية
وجدناه [illegible] ليس الا عدميات فانا اذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات
والخير واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا
للتقطيع كان ذلك خيرا فانه لو كان جاسيا لا يتأثر عن السكين كان ذلك شرا فانا اذا نظرنا الى زوال حياة المقتول
والى زوال الاتصال بين بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم

استدلال

ان هذا الاحتياج ليس بعيد لان من قال الخير وجود والشر عدم اما ان يكون غرضه منه تعريف الخير بالوجود والشر
بالعدم وحينئذ لا حاجة به في ذلك الى الاستدلال والاحتجاج لان للعاقل ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان كان
غرضه منه ان يحكم على الخير بانه لابد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لابد وان يكون عدما حتى يكون ذلك حقيقة موضوعها
الخير ومحمولها الوجود فهذا انما يتاتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الآن فيه فثبت ان الذي ذكروه غير صحيح
ثم تقرير السؤال عن هذا المقام هو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس
يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان الالم عند الجمهور حاصل بان
الالم امر وجودي والاختلاف فيه بين العقلاء بل من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وزوال الالم فجعلها
امرا عدميا لكن لا خلاف بينهم في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذي يعنيه الناس بلفظ
الشر امر وجودي واما الخير فقد يطلق على عدم الالم فيقال الانسان الذي يكون في السلامة انه في الخير وقد يطلق
على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام في العبارات ولنتأمل حال الحيوان لا ينفك عن امرين
اما ان يكون في اللذة او في الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي
فانه زعم ان لا معنى لها الا زوال الالم فاللذة التي تجدها عند الجوع لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة
التي تجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش ولذلك فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة
الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الحر النار
ودفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت
لدفع الفضلة المؤذية اما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمين فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه احدها ان
العدم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها
انا قد ندرك صوتا او صورة قبل ان يخطر ببالنا وجودها ومحبتها لا يقال ان الالتذاذ بتلك الصورة
في هذه الصورة فقد حصلت اللذة من غير زوال الم فكذا الكلام في لذة مشاهدة بعض الاشخاص ولا يمكن ان يقال ان الم
متى نال اللذة وقع عن الوهم وثالثها انه كان لا يلزم ان لا يحس من العقلاء عند حصول شهواتهم ان يتداووا بالادوية
الكريهة ليلتذوا بالاطعمة بانهم يتركون مرارة من يعذب نفسه لاجل ان يلتذ بزوال تلك الحالة هذا ما قيل
في ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما النفع للذات او للالام او
للذات وللالام فاما النفع للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان عرفنا بكونها امرا
لكنا اذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بالنسبة الى الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا

الخير

بقاء البدن خاليا عن الالام والذي يحال الصحة لذيذة مع مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فلو كانت لوجدناها من انفسنا استحال
وجودها وكان وجودها وسياق الكلام لذلك فمزيد تقرير في النمط الثامن وايضا فالسلامة عن الآفات الخارجية والداخلية لا
معنى لها ايضا الا عدم الالام وما يؤدي الى الالام وايضا استعمال اسباب المعيشة من الدار والعقار والمال والجاه
ليست الا وسايل الى دفع الالام المتوقعة واما اللذات الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس
الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يرجح
طعام على طعام ولا منكوح على اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل دفع الم الجوع والم الفضلة المحتقنة فذلك
حاصل بالكل فيجب كون الكل متساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الم البرد لا يترجح نارا
على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب ترجيح طعام على طعام كون الاول اشد في ازالة الجوع كون
الطعام المكروه مرا بطعمه او برائحته او شكله او نفارة او لان كثرة تناوله اورث الملالة فالطعام المطلوب موصوف
باضداد هذه الصفات فلاجرم يرجح طعام على طعام ومنكوح على اخرى فنقول بالجملة ان الغالب على احوال الخلق
اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة من كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا في صور نادرة جدا كما
في التجربة مثل من الالتذاذ بصورة او صوت عرف وجودها قبل ادراكها ومثل ما يشبه ذلك واما الالام
فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالاوجاع وبعضها ضعيفة وهي الامور التي لا ينفك الانسان في اكثر
اوقاته عنها كالنوم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش ومشاهدة
الكريهة ووجود البلاء ومشاهدة المكاره والاشتغال بالمكاسب والحرف وايذاء الذباب والبق والقمل والنمل الى
سائر الامور التي لا يمكن حصرها وضبطها لكثرتها واذا ثبت ان الالام غالبة واللذات الخفية مغلوبة فلو كان
المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق تعالى بحصول الالام الكثيرة كان ذلك الشر
للشر الغالب لاجل خير مغلوب فظهر ان الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير باطل فيقال المرض وان كان
كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول الصحة قد بينا انها حالة عدمية هي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم
وليس الا ان كلامنا واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات ايصالها الى الالم فهذا سؤال
المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود منه ان يكون موضعا للذة وللالم فيجوز فنقول ان هذا الجمع
دائما الى الخلق والايجاد ولان البقاء على العدم الصرف كذا لكل ذلك اصل كما لا يصل اليه ذلك الجزء
القليل فكذلك لا يصل اليه الالم الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا الضيق ترى المحققين من
الفلاسفة يقولون ان قول القايل لم خلق العالم سؤال طالب علة وهو باطل لانه تعالى خالق العالم

لذاته فلا معنى لحبه لهم الان هذا عزائهم فتم تحقيقه عليكم وهو انه يقال مؤثر اللذات فلا يجوز ان ينال ما حصل الشهوة
في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز قبليته بلا منفصل وحينئذ ينظر ما ذكرناه اولا من ان غرضهم في هذه المسئلة
من الفصول الالهي انه وبلغ المقربين واما القايلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال
كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث اضاعة واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة
فالمقصود عندهم من الخلق التعويض للمنافع والالطاف فانه لا يمكن ان يكون المقصود التعويض للذات الحاصلة
فانها بالنسبة الى الالام كالقطرة في البحر على ما تقرير به بل الاولى ان يجعل المقصود التعويض للمنافع
الاخروية قال مصنف الكتاب محمد بن عربي زاد الله عزه وانا بحمد الله من الله علي بالسلامة في اكثر الاحوال حتى
كاني كنت ممتازا عن الاكثر في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية لست اقول الامور العدمية
بالالام الجليه والخفيه كالمعدومات وجدنا اللذات حقيرة في جنب الالام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه
اللذات في مقابلة هذه الالام عوضا منها ولولا الزجر من اللذات العقلية للاخرويه والالطاف العدم السمح
اولى دم ونحسه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف مع باقيهم الى النار نادر فاسمع انه كما ان الاحوال البدنية في غاية ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال
من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية
قسطا وافرا او معتدلا او سيان كذلك حال النفس في الشقاء ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق
وله الدرجة القصوى في سعادة الاخرة وحال من ليس له ذلك الا انه في المعقولات الا ان جهله ليس على
الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم جسيم النفع في المعاد والاتية في جملة اهل السلامة
ونيل حظ من خيرات الاخرة وافر كالمستام والسقيم سرمدها للاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة واقوة التقسيم الوجهي
من هذا السؤال القدح فيما ذكر من ان الخير غالب وتقريره ان انواع الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على
الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب العقاب وعلى هذا التقدير ان الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال
الابدان في الجمال والصحة على اقسام ثلثة احدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح
والمريض الاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا او يكونان من اهل السلامة
فكذا حال النفس في احوالها ثلثة احدها الفائق في كمال العلم وحسن الخلق وكمالهما والثاني الذي هو المقابل
للجهة الباطلة والاخلاق الجيدة والرديه والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق

الرديه فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة وهو حظ ما من الخيرات الاجلة والقسم
الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا انضم اليه الطرف الفاضل صار
لاهل النجاة الغلبة وقابل ان يقول اما ان يقولوا بان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة
لان لذات المتوسطين في الصحة والمال والجمال غير غالبة على عدم لذاتهم وآلامهم ما يشاهد وان كانت غالبة على الالام والثاني مسلم لكنه
يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لا تصلح داعيا لكونها صفة عدمية على ما يشاهد واما السعادة فمغلوبة والمغلوب لا يصلح داعيا
الى الخلق والايجاد فبطل ما ذكرتموه ثم لئن نزلنا عن هذا المقام فلم ذكرتم ان احوال النفوس في الشقاء والاخلاق
ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة في العقايد هي النفوس الخالية
عن الجهل والعلم الكثير من النفوس المستفيدة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبة
فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب
بل النقصان اعني النفوس الفاضلة في الاخلاق الخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الرديه الاخلاق كالقطرة في البحر
فكيف يقال الغالب اهل السلامة او هم واعلم ان جواب هذا السؤال سياتي في الفصل الذي بعد ذلك بعينه ولا
يتحقق عندك انها لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يحصل نوعها نوعا اشرف ولا يتحقق عندك ان
فارق الخطايا فانكر لمعصية النجاة بل انما يهلك الهلاك الزيد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب
من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا يقع الى من يجعل النجاة وقفا على عدد معدود وقفا على اهل
الجهل والخطاء صارفا الى العبد واسع رحمة الله وستسمع لهذا فصل بيان في التفسير لما ذكر ان الوسط في العقايد والاخلاق
اعني النفوس الخالية منها هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال انسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس
الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان يكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق
وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الرديه وذلك يسبب العذاب فيكون الشر غالبا على ما قررناه في الفصل المتقدم فذكر
في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يتحقق عندك ان السعادات في الاخرة نوع واحد ولا يتحقق عندك انها لا
ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وللاولى منه اذ لا يخفى انه يلزم للانسان بان السعادة في الاخرة نوع واحد وانه لا يمكن
الكسب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب
عن السؤال الاول ودوام قوله ولا يتحقق عندك ان مقارف الخطايا بالكلية لمعصية النجاة بل انما يهلك الهلاك الزيد
ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس فالمراد منه
الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين احدهما ان الذي يستحق العذاب المخلد هو العقايد الرديه فاما الاخلاق

ان السعادة في الاخرة نوع واحد
ولا يتحقق عندك صح

الرؤية فانها يوجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخلص تلك النفوس الى السعادة من الله فقال فاذا قابلنا ما هو البهان من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا بالسعادة الابدية الى هو ثانيا كانت النسبة للسعادة وبينها انه ليس كل ظلمة ودني فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردي الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا باقيا ولاشك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح الى قطعه قرآ بانكه لبعضه النجاه اي خاطره لها واما قوله والافضى الى ان يحمل الشي ... وتحاصل ا عده وصرفه عن اهل الجهل والخطا بامرها الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد ان من اعتقد ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان مسلما عن الآثام والا وزاد كما يقوله المعتزلة يلزم ان يكون اهل النجاة يوم القيمة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخاليه عن العقايد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الآثام سيحصلون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون القلة لاهل النجاه وهو وهم ولذلك نقول هلا امكن ان يقيس القسم الثاني عن طرق الشر فيكون جوابك انه لو يقتري منه ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد وقع منه واما هذا القسم في الاصل وهو مالم يكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الجاريه فيما ابري عن هذا فقد حصل غير نفسه وكان الثابت غير الثار والآلة غير باه ويزول وجود هذا القسم وهو على هذه المذكورة غير لايق بالجود على ما يقتضيه التقدير مثلا سؤال باني على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر في القضا الالهي وهو انه يقال لم لم يجعل الكثير عن ذلك الرق القليل والجواب ان الذي يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم آخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما الا ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو برأه خائفا من الشر لما كان هذا القسم بل كان غير القسم الاول ولكن قد دللنا على ان هذا القسم يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجود اهماله وهم ... ولعلك تقول ان كان القدر علم العقاب فما حل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كالسقم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضيه التي لابد من وقوعها ولابد من وقوع ما يتبعها واما ان يكون لحجة اولى من مبدأ آخر من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم ما في خارج فان ذلك يكون ايضا حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي يثبت فينتفع في الاكثر والتصديق تاكيد التخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان وجد عارض واحد يتقضي التخويف والاعتبار وركب الخطايا واتى بالجملة وجب التصديق لاجل الوفق بالعام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا وجيا من مختار رحيم حقه ترحم الكل هناك الاجابة البشرى بالقدر ولولم يكن في الفسدة الحرية رحصلت كلمه عامة كثيره ولكن لا يلتفت لفت الوفي الاجل الكلي كما لا يلتفت لنقل الجزو لاجل الكل فيقطع العضو ... لاجل البدن لكله ليسلم

والاما يورد من حديث الظلم ومن حديث افعال فيقال انما من الظلم والافعال فكا هو لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاوليه فحر واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي يجمع عليها ارتيادا لمصالحها ولما فيها ما يقع بالبراهين يجب بعض الطلبين فاذا حققت الحكايين فتلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت تعرف امثال المقدمات في موضع اوله التفسير قال صاحب الصحاح يقال الابينه لمن فلان اي لا ينظر اليهم يقول السرايه ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشي من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه والجواب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لا اكتسب العقايد الباطلة والاخلاق الرديه وهذه الاشياء توجب العذاب بعد انقطاع النفوس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتعذيب الردية السالفة وثانيهما ان يقول ان الله تعالى مختار في تعذيب الكلف وهذا على الاصح القول بالفاعل المختار والكافر لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبدأ من خارج فحديث آخر ثم انه قرر الجواب على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه ان كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما ففي لانه لولا خوف العقاب ... من التابع والتصديق تركوا التخويف فهذا الوجه حسن كتعالى التعذيب لانه وان كانت ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكان يجيء ان الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو ابتلا ليكون البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب الشخص فيه لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزء الى الكل كنسبة الجزء الى الكل وقابل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لابد من التخويف لكن لا يقال ان كان القدر علم العقاب فلذلك يقال ان كان القدر علم التخويف واذا كان الكلام بالحق والاثبات في الموضعين واحدا لم يحصل احدهما مقدمة في تقرير الاخر وثانيهما هو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم الكون فان الحكم كذلك فهذا اثر الاسلام مع ان عرضه من هذا الجواب ليس الاتشبيه فيما بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر علم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه اذا كان كذلك كان طلب علته باطل ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل اي او فالمراد القبح في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد ثبت في المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل يحتاج الى البراهين النمط الثامن في البهجة والسعادة وفيه مسائل مسئلة الاولى ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الظاهرة واعلم ان الشيخ كانه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذات الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط

بين ان اللذات الباطنة والوهمية اقوى من الحسية الظاهرة وفي الفصل الثاني بين ان اللذة العقلية اقوى من اللذات
الحسية الظاهرة وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات
ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل
هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح على صحة
وحشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض
للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم
على انفسهم مسرعين الى الانعام وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستصغر
هول الموت ومناجزة العطب عند مناجزة الاقران وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا ظهر
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية
على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على
الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها في ذاتها لنفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما ظنك بالعقلية التفسير الغالب على اوهام الاكثرين ان اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر ساير اللذات
اصلا ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل ذلك في هذا الفصل
وبين ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه الاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم
والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك المطعوم والمشروب طالبا للذة الغلبة في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة
اقوى من تلك والا لما رجح هذه على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور حشمه
ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما رجح الثالث وهو ان الانسان ربما احتاج الى الطعام او شراب حاجة شديدة
ثم انه يؤثر غيره على نفسه ولولا ان لذة الايثار [illegible] والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير
النفس فانه يتحمل الم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستصغر الموت عند مناجزة المبارزين وربما حارب الواحد
مع جمع عظيم مع علمه بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحياة او لانه يتوقع الذكر الجميل
بعد الموت كانه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلا يصل الرغبة في ذلك لا ينافي بالموت ويستحقر الحياة فقد بان
من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية ولا يبين ذلك في الانسان فقط بل انه غير مختص به بل

مسرعين

للمحافظة

هو حاصل ايضا في ساير الحيوانات وذكر منها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد
على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان خطرها في دفع العدو عنه
اشد من خطرها في دفع العدو عن النفس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من الظاهرة وان لم تكن عقلية
فما ظنك في العقليات واعلم ان هذا الكلام للاقناع قال صاحب الصحيح المطلب العلائي [illegible] العدد
الكبير ويقال [illegible] فلا ينبغي لعاقل ان يسمع القول من يقول انا لو وصلنا الى
جنة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا
مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى
الاخر نسبة يعتد بها التفسير لما ثبت في الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت في هذا الفصل ان
اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان الحال التي للملائكة لا شك انها الذ وابهج مما للبهائم وذلك يقتضي ان تكون اللذة
العقلية اقوى واعلم انه لا شك في ان هذا الوجه اقناعي خطابي جدا ه المسئلة الثانية في ماهية اللذة ه تنبيه ان
اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك فيه آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم و
الملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة باعتبار الحق وتارة باعتبار الجميل
ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى
شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحو اليه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث
هو كذلك التفسير الوقفي لهذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها فالمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك
المنافي ثم فسروا الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك
ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافي بهذين التفسيرين لا جرم حذف الشيخ هذين اللفظين اعني الملائم والمنافي وذكر بدلهما تفسيرهما
فقال اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء ربما
كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الاخر فلا يكون
لذة ه فاعلم انا اذا عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة
اولا اما الخير والشر فلا تفسير له احدهما ما ذهب اليه الشيخ من ان الخير هو الامر الوجودي والشر هو العدمي
فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم
لكن ذلك باطل قطعا اما في اللذة فلان ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء وبترها بالسيف يجب ان يكون

لذة لانه حصل هناك ادراك الموجود ولزم في سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية ان
يكون كل ذلك لذات وذلك مما لا شك في فساده اللهم الا ان يتنزل قايل انا اسمي هذه الاشياء باللذة فحينئذ لا
ينازعه فيه اذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها بانا نجد عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال المغايرة لها ولكن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها
والعلم الضروري حاصل بان الالم الذي هو عند الاحتراق ليس من جنسها بل هو ضدها فعلمنا فساد ذلك وانما قال
فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير ما هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم
وما يكون وسيلة اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة
وما يكون وسيلة اليه والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ
ان فسرت الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بتفسير ثالث فلا بد من ذكره لينظر
في انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال
بانه حصول شي لشي من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اي يمكن اتصافه
به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف الشي بها وكذلك الاشكال
المعوجة والتقويس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لا كمال الا اتصاف تلك الاجسام بهذه
الصفات وان كان المراد بذلك شيئا اخر فاذكروه لينظر فيه فظهر ولاح ان التعريف الذي ذكروه للذة
والالم ليس بجيد وايضا قوله اللذة ادراك وجنس للكل فيه بحث اذ الظاهر ان [illegible] النيل لا شك انها
هنا مجاز وحقيقة الادراك واذا كان الادراك مذكورا كان هذه اللفظة المجازية اولى والتحقيق ما ذكرنا
ان ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا بل تصورهما من اجلى التصورات واظهرها واما
المراد من الحد والرسم تعريف الحقيقة بالواضح واذا كان كذلك كان تعريف هاتين الماهيتين خطأ فاما قوله
وقد يختلف الخير والشر بالقياس الى القوة فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخير بين ان
الامر كذلك في اللذات الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم لها هو الحلو
والمطعم الجيد فلا جرم كان لذة ادراكها لذة شهوانية اما الغضب فلان الملائم له الغلبة فلا جرم كان
ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة باعتبار فالحق واما تارة باعتبار فالجميل واما تارة
فقبل الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا اخر ملائمة للعقل وهي مثل
الشكر وتوفر الحمد والمدح والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون شيئا واحدا

في بعض هذه الامور اكثر من رغبته الا في غيره ثم لما بين ان الحد الذي ذكر للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى شرح حد
اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شي فانه الكمال الذي يختص به ويحوه ويتوجه اليه باستعداده الاول واعلم
ان هؤلاء فسروا بان الكمال والخير شي واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الاخر فوجب حذف احدهما واما قوله
وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك فمعناه ان حقيقة اللذة لا بد فيها من هذين
الامرين الادراك والكمال واعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان يقال انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا
حالة نسميها باللذة ونميزها عن ما عداها من الاحوال المغايرة لها ونعلم ايضا انا حين ما اكلنا فقد ادركنا
طعم ذلك الغذاء لكنا لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعام ام لا بل لا بد فيه من اقامة
البرهان على ان احدهما نفس الاخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا [illegible] ايضا يبطل ان من
الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل مبلغ الصحة من الصحة والسلامة ولا يلتذ بهما ما
يلتذ من الحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصوله مشعورا به جميعا وقلما المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مع ما فصه غير خفي التدريج لذة عظيمة
التفسير الوضعي من هذا السوال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السوال ان الصحة والسلامة
لا شك انهما من الامور الملائمة لنا ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد ادراك الملائم مع عدم اللذة والجواب
انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا استقرت بطل الشعور بها بل متى شعر بها
حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن يحصل هناك لذة عظيمة فان المريض يجد عند الرجوع الى حالة الطبيعي من
لذة عظيمة حسية واللذيذ قد يعاف فيكره كما في بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهي اشتهاء شايقا ولا يعد
ذلك منافيا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال وليس يشعر به الحس من حيث هو الخير التفسير الوضعي من هذا الفصل
ذكر كلاما يصلح ان يكون جوابا عن سوال شبيه بالسوال الاول وبيان السوال هو ان بعض المرضى قد يكره الحلو ويتاذى
به والحلو مشتهى اي لا شك والمرجع ان الحلو ملايم والملايم مشتهى واجاب عنه بانا لا نسلم ان الحلو خير بالنسبة الى
المزاج الذي هو في تلك الحالة وانما هو خير والمزاج بالنسبة اليه وذلك الوقت فان الاشتهاء [illegible] انما
يحصل لا [illegible] الطبيعية [illegible] ذلك الخلط وكذا القول في الجانب الاخر
عند اذا اردنا ان يستظهر في البيان [illegible] اذا الظن [illegible] ان اللذة ادراك
كذا من حيث هو كذا [illegible] للمدرك [illegible] المدة اذا [illegible] الحلو واما [illegible]
المثلى [illegible] في الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال [illegible] عادت للذة [illegible]

النفس انه لما اورد الاسولة على الحد الذي ذكره للذة واجاب عنها ذكر في هذا الفصل انه يمكن ان يتذكر رسم اللذة بحيث
لا يرد عليه شي من تلك الاسولة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا
مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلي قد يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضاد لان المريض
يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العايق في الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل الباقي ان
ما يكرهه الان حقه وكذا قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او
مسوفة كما في الخدر فلا يتالم فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم التفسير لما بين ان اللذيذ قد يحضر
مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بيان ان المولم ايضا قد يحضر ولا يتالم به اما لسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت
فانه ربما لم يحس بالالام العظيمة لسقوط قوة الدراكة او لحضور العايق كالعضو الخدر فانه لا يتالم من الاحراق
واما لو انبعثت القوة او زال العايق حصل ادراك الالام العظيمة المسالة الثالثة في اثبات اللذة العقلية
علمت انه قد يصح اثبات لذة ما نفينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك
قد يصح ثبوت اذى ما نفينا ولكن اذا لم يقع المعنى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز
مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يتاس وصب الاسقام عند الحمية
التفسير البرهان ربما قام على وجود لذة والم ويكون الانسان عالما بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم
الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب
الالام المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز عن المتناولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة
في اللذات العقلية ولحوق الالام العقلية القدح في وجودهما عنده كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو
الذايق بكيفية الحلاوة ماخوذة من مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب من خارج كانت اللذة قايمة
كذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية
شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال ساير القوى
وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه مجردا عن الشوب مستثبتا فيه مبدا الحق الاول
بالجواهر العقلية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
السماوية والاجرام السماوية لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
واما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد وتفاصيل

انبعثت في

المساواة

عدم الرهبة صح

كالاول

جلت الحق الاول قدر ما يمكنه
ان ينال منه ببهائه الذي يخصه
ثم يتمثل فيه

العقلي

العقلي لا بالحد وغير متناهية والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه
الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين التفسير الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المعظمان
باللذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى
من اللذات الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملايمة
لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالي حق بيان الشرطية ما بينا ان اللذة ليست الا ادراك الملايم وحقية
المقدم ان الملايم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هي وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لما بينا في النمط السابع
ان النفس لا يتوقف على البدن في ذاتها ولا في ادراكاتها واما المطلوب الثاني فالدليل عليه ان الادراكات العقلية
ابلغ من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون
اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة
الى الكنه والادراك العقلي يتغلغل في كنه الشي ويميز بين الماهية ولوازمها ويفصل تمامها ويميز بين الجزء الجنسي والجزء
الفصلي وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل الى ما لا يتعلق ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق و
يميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشي
وتغلغل في اعماقها ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي
اقوى وثانيها ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات
الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا الكيفيات المخصوصة كالالوان والطعوم والروايح و
الحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات الباري تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما
الى الاخرى في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من
مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام
في هذين البحثين ولقايل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلايمها
لكانت ملتذة وان اللذة لا معنى لها الا الادراك الملايم قلنا ان امثال هذه المباحث لا يستقيم الا بالغاية والتقسيم
وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب
والهم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذايقة واللامسة هناك قد ادركت ما في الماكول والمشروب والمنكوح
من الكيفيات ولكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببيان واتم ما ذكرتم على ذلك حجة

وبرهانا اصلا بل لو انكم سميتم نفس هذا الادراك باللذة لكان لي ان اثبت حصول هذا الادراك للنفس حتى حصول اللذة
لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في الشي ثم الذي يحقق هذه المطالب
وهو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت
الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لان حال النفس قبل الموت مستورة بتدبير البدن فصار استغراقها
في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول الم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك
العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون ههنا ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشي ممنوعا عن حصوله
عند حصوله وذلك محال بلى لو علم ان اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه يفتح عند
ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه لا يلزم
من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس ان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها
تأبى عن قبول اللذة فلاجل عدم الاستعداد لها لم تقبل اللذة ما حصلت اللذة فان كان الادراك حاصلا
هذا القدر من الاعتراض على ما احتج ابن سينا في اثبات اللذة العقلية كافي ومن اراد الاستقصاء في تقرير الاشكالات
فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه
ما ذكره في الفصل السابق ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لابد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك
واما قوله ثم لا شك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال ساير القوى فالمراد منه شيا ما تقدم ذكره
بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم
وغيرها واما ذكره وكمال الجوهر العاقل الى قوله قولا مباينا لذاته فالمراد منه ان كمال الجوهر
العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم الشيخ تعرض لتلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرنا من
ان كمال الجوهر العاقل ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فاذا هذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاشياء كمال القوة العاقلة واما الامور الثلثة التي تقدم ذكرها من
اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة
العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة
بعد المفارقة فاما قوله والادراك العقلي فاعل لعله الى الكل الى قوله فبالاشد والاضعف والمراد منه ذكر المقدمة
التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من
الادراكات الحسية بالوجهين الذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى

المدرك

المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة خطابية لا برهانية فاما قوله فنسبة اللذة العقلية الى [illegible]
فالمراد منه ظاهر الى قوله الا انا اذا كنا في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم نشتق الى الكمال المناسب او لم نتألم
بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه التفسير المراد منه الجواب عن
سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم مقتضية لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات
العظيمة ولم لا نشتاق الى اكتسابها كما نشتاق الى اكتساب اللذات الحسية والجواب انا انما لا نجد اللذات
العظيمة لان العائق عن ذلك حاضر وهو استغراق النفس في تدبير البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلانا
انه متى فقدنا الذوق لم يحصل الشوق وللقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم على تقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان
الشي حال حصوله يستحيل ان يوجد مانع من حصوله بل انما يستقيم على تقدير ان يكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم
لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم اثبات اللذة العقلية على ما قررناه
المسئلة الرابعة في اثبات الالام العقلية قال الشيخ واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات
وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها ولكنها تكون كالالم متمكنة
كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثال تلك اللذة الموصوفة وهي
الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية التفسير لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في الالام العقلية
وتقريره ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن
احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الردية وكان ذلك جاريا مجرى عضو يمكن فيه سبب الالم الا انه
حصل ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية
فوق اللذة الحسية وكذلك الالم العقلي فوق الم النار ولما ثبت كون اللذة العقلية فوق الجسمانية وللقائل ان يقول
لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الردية في النفس سبب لحصول الالام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة
ليست من الاوليات الغنية عن البرهان المسئلة الخامسة في اقسام الشقاوة العقلية قال الشيخ واعلم ان ما كان من
رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب
غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب التفسير قيل الموتى في الشرع لا يخلو من ان يكونوا سعداء او اشقياء
بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقايد الحقة بحسب الدليل او متصفين بها على التقليد او متصفين
بالعقايد الباطلة او لا يكونوا متصفين لا بالاخلاق الحسنة ولا بالاخلاق الردية او يكونون نفوسا خالية عن
القسمين فهذه اقسام ثلثة فلابد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على ترتيب

ثم اعلم ان كان رذيلة

الناس

لحن من السعداء اهل هذه الاقسام الاربعة
اما بحسب القوة العملية او ما يكونون متصفين

النظرية او في القوة العملية ح

ونحن ناتي على شرح ما ذكره ان شاء الله تعالى فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا في القوة
العملية فان كان واقعا في القوة النظرية فهو ايضا يحتمل ثلثة اقسام احدها المقلد والثاني الجاهل والثالث الخالي
عن العقايد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم واحد وهو ان النقصان الذي لا يكون ذاتيا ولا يصير مجبورا البتة
واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك لا يكون الا انه حصل في النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك
به منقطع والقايل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فيمكن قطعه بان
النقصان الحاصل في القوة النظرية غير مجبور وان لم يمكن فقطعه بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق
الردية منقطع واذا اجيب ان احوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا يتغير واحوالها التي لها بحسب القوة
العملية يمكن ان يتغير فلم قلتم ذلك وما الدلالة على هذا الفرق ثم اعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها نفس
شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبلداء بحسبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما الح به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا التفسير ظاهر في الفصل
المتقدم ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بسبب القوة العملية مجبور
بين في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بسبب القوة النظرية على جنس احدهما النفس الموصوفة بالعقايد
الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقايد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها
الى اكتساب الكمالات العقلية والشوق باقي بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والمتمكن من الاكتساب غير
حاصل فيوجب ذكره وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا تتمكن من تحصيلها وللقايل ان يقول الحال الكمال

قا ح

اقسام ثلثه واهل السلم كتسين احدهما ان يكون عالما بعدم وعلامة والثاني الجاهل بذلك والاول فانه يكون
في عذاب وعنا ويكون الثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يوجرون بمذاهبهم ويعتقدونهم
مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لا يعلمون عدم وعلامته لها الايام ما وهو في الحق والفرق بسبب حواشها و
اذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقايد الباطلة اي ذهب بان تلك الاعتقادات صحيحة اذا
فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقايدهم حق او لا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة
بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصور جاز في سائر الصور الباطلة بتبدلها بالحق حتى يصير الى اهل العلم
سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها مالزمة
بالكمال فلا يكون شاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهو ان النفس الخالية عن النقوش الجهل
والباطلة والشيخ نص انها لا يكون معذبة لانها غير شاقة الى تحصيل الكمالات ولكن لم يذكر كيفية احوالها

في السعادة

وتنبيه
في السعادة والشقاوة المسلمة السادسة في اقسام السعداء بحسبه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة
البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها التفسير اراد بالعارفين المستكملين في القوة النظرية وبالمتنزهين المجردين عن العلائق
الجسمانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا خلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره
حصلت الى عالم القدس وكملت لذاتها وسعادتها على ما ريناه فيما قبل بحسبه وليس هذه اللذة مفقودا
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء التفسير البحث الحاصل للنفوس السعيدة المنزهة
غير مخصوصة بما بعد الموت بل هي حاصلة لهم ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون
عند حصول ذوقهم على سوى الله والمستغرقين في معرفة الله تعالى من اللذات ما لا يمكن وصفها ويعجز لسان النطق
عن التعبير عنها بحسبه والنفوس السليمة التي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية الخاسية اذا سمعت
ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة
يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان
باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد فانه قنع بما يبلغه الغرض فهذا
حال لذة العارفين واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير بحسبه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من
البدن الى السعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا
يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج
نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم لم يجب ان يتصل كل
فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة
نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بالجوامع

ح هنا

مواضع اخر لنا التفسير لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان
يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان اكثر المتقدمين ومنهم الاسكندر
ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة الدالة على بقاء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثر
فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انها لا يجوز ان تبقى معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة

ح ان

لا يفهم على انه لا تعطيل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس يتعلق بجرم من الاجرام السماوية وتتخذها
الآلات لادراكاتها وتكميلاتها وتحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ من الناس من قال
انها يتعلق بما يد اي اقوى على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا بابطال التناسخ والاستدلال على ذلك من وجوه الاول
وهو اقوى الدلالات ان البدن اذا حدث على شرط مخصوص وهو ذلك الاستعداد حدوث المزاج القابل للنفس واذا كان كذلك كان
حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت نفس على سبيل التناسخ وجب ان
يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ
مستلزم للمحال فيكون محالا الثاني وهو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كلما انقطعت
عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر او ليس كذلك بل يبقى بعض الابدان خالية عن التعلق والاول يلزم منه محالات احدها انه كلما فسد بدن
يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه كلما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس الا
لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فان
فان الفناء العام كالطوفان وغيره تقتضيان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والثالث انه من بقاء
بعض البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين
ضعيفتان والكلام عليها مستقصى في الكتب المبسوطة السابعة في كيفية مراتب الموجودات في الابتهاج
واللذات ان اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة
الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة اي تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا
يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء فاما
العشق فشيء آخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو
معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم
الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين
مرتبة العشاق والمشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون به ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون
لا انفكاك منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا اعني اذى الدغدغة والحكة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا مثل ذلك الشوق مبدأ الحركة
فان كانت الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا

حيث هو

في حيوتها

في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخروية
وتتلوا هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغمورة
في عالم الطبيعة التي لا تفاصيل لرقابها المنكوسة التعبير مراتب الموجودات الجودة فالمرتبة الاولى الموجود المجرد
عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج لذاته بذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي
يجب ذلك الكمال وعشقه ولما كان هو فعال الكل الموجودات وادراكه لنفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه
لذاته كذلك وهذا هو المراد من قول الحكماء انه عاشق معشوق وكما انه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابد وان يكون
مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه له اشد كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم في العلم
به وكذلك القول في النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسهم
ايضا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله تعالى على ما سيأتي
تفصيل درجاتها في النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسفالة
المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة في محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والرغبة فالابتهاج
بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من
يعشق معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع
لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هناك لذات والآم متمازجة واللذة اذا
حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذا عرفت ذلك فالشوق على واجب الوجود وعلى
العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية فيه واذا انكرت في الامور وتاملتها وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا وطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو عناية وهذه جملة تستجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاته
التعبير لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشق وشوق اليه عند فوته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة بماهيته
وتلك الصورة تقتضي حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع له فهذا هو المعني بالشوق وهذا الحق خطابي
وللشيخ فيه كلام موجه من اراده طالعه فلا فائدة في اطنابنا فيه النمط التاسع في
مقامات العارفين هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه
اليه من قبله ولا لحقه من بعده وهو مرتب على ثلاثة اقسام القسم الاول في كليات هذا الباب بحث في كيفية
درجات العارفين ومراتبهم في الابتهاج في شرح احوالهم القسم الثاني في الكليات هذا الباب المسائل

٤٥

للعارف

[illegible]

في بيان فضيلة العارفين على الاجمال قوله ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون
غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى العالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ثم حل
الرموز ان اطقت التفسير الجلباب الملحفة يقال نضا ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان
اجمالي لشرف رتبة العارفين وعلو درجتهم في الحيوة الدنيا فضلا عن الاخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون
بها دون غيرهم في الحيوة الدنيا فكانهم عند كونهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها اي ان نفوسهم
لقوتها وكمالها صارت كالمتجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها مدبرة لها ثم قال ولهم
امور خفية فيهم فالمراد بها السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الاثار الصادرة عن
تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها
اي نحن نذكر تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما يقرعه الى اخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست
من الامور النقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى فهمها كالاحاجي فان المذكور فيها صفات
يكون فيها لمجموعها كمعنى واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد … فلا جرم لا يكون العقل متمكنا من
الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشي بل وايضا فليست هذه القصة من الوقايع المشهورة المعلومة فيستنبط
من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منها … وضعها الشيخ … لبعض الامور وما كان كذلك استحال
استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الارشد اذ من وضع لفظ الواد والبيان … للسماء والارض استحال
استقلال العقل المجرد بالوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه فكذلك
ما ذكرنا ان قول الشيخ ثم حل الرموز ان اطقت ظلم وانه يجري مجرى التكليف بالمحال … اجود ما قيل
فيه ان المراد بسلامان ادم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك
والذي قيل ان ادم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد ان نفسك الناطقة لما التفتت الى القوى الشهوانية انحطت
من درجاتها العقلية وصارت محجوبة عن السعادات النفسانية اللائقة بها فهذا التفسير مناسب ثم الله
اعلم بمراده من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا كلام يتعلق بشي من اللواحق العجيبة اللطيفة البتة
المسئلة الثانية في بيان ماهية الزاهد والعابد والعارف قوله المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص
باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى

الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض التفسير للسعداء
احوال ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة واخرها الوصول الى الله
وهو الموقف هذا هو التحقيق وبيان هذا ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما الوقف فالزاهد هو المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من الصيام والقيام والعارف هو المستغرق في محبة الله تعالى وهو فكره
المسئلة الثالثة في غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة قوله الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع
الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شي غير الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الاخرة وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها
عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع
ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع على نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس التفسير الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزاهد والعبادة وبيان غرض العارف منهما اما
الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفات القلب الى
ما سوى الله يمنعه من الاستغراق في محبة الله تعالى والعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله تعالى دفعا للمانع فان
العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الاخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الاخر اختار لا محالة ترجيح الشريف
على الخسيس فالاشتغال بالله وبما سواه متنافيان والاشتغال به اشرف واليق فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند غير
العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على
كل شي غير الحق ففيه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهي جعل درجة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا له لا من حيث
انه من مخلوقات الله تعالى فانه بحق البتة المهلك بل من حيث انه غيره وهذه الامور لا تقدر عن الالتفات الابد
… مداومة من ارتياض … حتى يكون كان هذه الاخلاق الثابتة في ذاته … الامور
حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجرة في الدار الاخرة وغرض العارف منها ان يقهر القوة
الجسمانية ويمرنها مناسبة للامر الذي هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في محبة الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة
للنفس مستوية لها فحينئذ لا تكون جاذبة لها الى افعالها ولا مانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها واعلم ان الزاهد
والعابد يشتركان في ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات في الاخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات
في الدنيا والعابد يطلبها بتحمل المشاق والكلفة في الدنيا والاول يسمى معاوضة والثاني يسمى اجرة المسئلة الرابعة في انه
لا بد من وجود النبي عليه السلام اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه

وبمعارضة المعاوضة يجريان بينهما يقع كل احد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لما زاحم على الواحد كثيرا اذ كان يعجز
ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات
تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع مع
الموقف سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة
النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم
واستقم انتهى التفسير لما شرع ما به الزاهد والعابد والعارف اولا ثم بيان المعارف وغيره من الزهد والعبادة ثم حاول
في هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتج الفلاسفة بها على انه لا بد من النبي لانه
اجل البشر العارفين وكان النبي اجل العارفين وسيدهم لا جرم كانت الدلالة على وجود النبي عليه السلام دلالة على
وجود العارف وانما تقرير تلك الدلالة هو ان الانسان لا تكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه في موضع
واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن تكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط
وذلك الشارع لا بد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع من عند الله ثم لا بد
وان يكون شريعة مشتملة على قوانين العبادات فهذه مقدمات خمسة اما الاولى وهي ان الانسان لا تكمل معيشته الا عند
الاجتماع فالامر فيه ظاهر فان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه القيام بجميع
تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى يدبر هذا لذاك وذاك لهذا وعلى هذا الطريق فقس
سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع واما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل
احد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية
لواحد يقتضي فواتها على الاخر وذلك يقتضي وقوع العداوة في طلب ذلك الاخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور
الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لتأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهي انه
لا بد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص معين الشريعة ناظر لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة
واما الرابعة وهي وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا بتلك الشرائع من عند الله فظاهر ايضا والا
لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله تعالى اياه لا يحصل الا
بعد العلم بوجود الاله ثبت ما قيل وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء اولا لانه عدة الشارع في ضبط مصالح العالم
الترغيب في الثواب والترهيب عن العقاب فوجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهي وجوب

العبادة المذكرة وكررت عليهم صح

من جنسه في

اشتمال تلك الشريعة على العبادات فانه لما كان العلم بالاله ضروريا في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك
المعرفة وما ذاك الا العبادات البدنية فانها لا محالة تذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة ايجاب العبادات ثم وجب
استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة في اليوم والليلة خمس مرات حصل لا محالة للمصلي تذكر المعبود خمس
مرات وذلك التكرير سبب لاستحكام التذكير وبهذا الطريق يستمر الشريعة الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء حيوة
النوع الانساني فهذه فايدة هذه العبادات في الدنيا واما منافعها في الاخرة فالثواب الجزيل واما فايدتها للعارفين
المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهي التي ذكرناها في الفصل السابق ولما قرر الشيخ هذه المقامات قال فانظر
الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة والمراد من الحكمة ما في هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ايصالها
من الاجر الجزيل في الاخرة ومتى وقفت على هذه الحكم البالغة عرفت كمال عناية الله بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ
يتجلى لك من اثر الجناب الالهي ما تبهرك عجائبه واما قوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لما عرفت الفايدة في هذه
الشرائع وعرفت انه لا بد لك من ان تقيم عليها وان تكون مستقيما فيها ولقايل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج
اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه
يجب على الله تعالى تكوينه وايجاده كما يقول المعتزلة العوض واجب على الله تعالى اي لو لم يفعل لاستحق الذم فذلك
مما لا يقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ
لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا ايضا باطل لانا نقول ليس كل من كان اصلح
وجب حصوله في هذا العالم فان اهل العالم لو كانوا مجبولين على الخير والتقابل لكان اصلح من ان يكونوا على
ما هم عليه ثم ان ذلك لم يوجد اصلا وان عنى به معنى رابعا فلا بد من بيانه حتى يمكن النظر في صحته وفساده واما
قوله لا بد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرائع من عند الله فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة
لان الشيخ بين في النمط العاشر ان السبب في تمكن الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات
وسلم ان تلك القوة قد تحصل للنفس الشقية الخبيثة والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا
بان الرسول يدعو الى الخير والساحر الى الشر والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان
العقل مستقلا بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فان المعجزات انما تدل على الصدق
لانها قائمة مقام تصديق الله تعالى اياه وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه
فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول
عندهم في عقاب العاصي ان النفس التي اشتد شوقها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت بدنها اشتاقت الطباع لها

ما في

فاذا كان كذلك جاز ان
يقول وجود الشيء اصلح من عدمه
مع انه لا يوجد اصلا صح

واعلم ان السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في السنة الفلاسفة

لايصل اليها فيقع في العذاب واما لو قدرنا ان النفس تا قبل انسخ صا واغار على احوالهم ثم لمن ذلك وغفل عن ذات
على هذه الحالة وجب ان لايجذب ليسعد ذلك لان العذاب لسبب الشوق وقد فرضنا لنه خاليه عن الشوق فعلمنا
ان ذلك لايستقيم على اصول الفلاسفة انهم كرهوا التصريح لمخص مذهبهم ومحصل عقيدتهم فارادوا التشبه بالمسلمين
في اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لايخفى عليه ان شيا منها لايستقيم على اصولهم المسئلة الخامسة في ان العارف يريد الله
لله لالغيره اشارة العارف يريد الحق الاول لالشئ غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه ويعبده له فقط ولانه مستحق العبادة
ولانها نسبة شريفة اليه لالرغبة او رهبة وان كان فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون
الحق الاول ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره وهو الغاية وهو المطلوب دون الحق لما ذكرها في العبادات من
المنافع شرع هاهنا في بيان ان العارف لماذا يريد الله تعالى ولماذا يعبده فزعم او لا انه يريد الله لله لا لشئ
سواه ومن الناس من احال القول بذلك وزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح
احد طرفي المراد على الاخر وذلك لايعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فمعناه يريد اتقوا فمعناه
انه يريد معرفته ومحبته والا فمراده بالنظر الى وجهه الكريم او ثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه
الاشياء لاذات الله تعالى وايضا فان الشيخ برهن في اول النمط السادس ان كل مراد فلابد له وان يكون
حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك الاولوية وهي على هذا ان كل
من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك
ذات الله تعالى بل الاستكمال واما المتالهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله
تعالى لله لالشئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته فكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه
اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما عداه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير
الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لايبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والتجربة شاهدة في احد
محاسن صدق هذه القضايا واذا كان كذلك فمن ملك الى ان حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ
مشروط بالشعور به فاذا كان صرف حالة هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون حب الشئ
سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور الدائم بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة
ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن حب كل ما عداه واما الذي احتج به
المنكرون من ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن والا بالمصلحة العائدة الى الشئ فذلك هو المصادرة على المطلوب
الاول فان عند العارف قد يريد الله تعالى لالشئ سواه فالقول بانه لايريد الا الممكن ادعاء نفس المطلوب

وانه باطل فهذا تلخيص الكلام في قول العارف يريد الحق الاول لالشئ غيره واما قوله ولايؤثر شيئا على عرفانه فاعلم
انه يحتمل وجهين فانا ان قلنا الحق الاول يستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تاويلا لما قبله اي معنى قولنا
ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لتقدم الفرق بينهم
كانه قال العارفون منهم من يريد الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم اخرون وهم الذين
يطلبون معرفته ولايؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله ويعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة
شريفة فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في عبادتهم واعلم انهم في ذلك على ثلث طبقات الطبقة الاولى في
الكمال والشرف والذين يعبدونه لكونه لالشئ اخر الطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه
لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي انزل درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل
نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما وجب هذه الطبقة على تبعيتها لان المطلوب لها والاحتساب بهم اريد ذلك
الانتساب به صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فمطلوب احدهما ذاته تعالى ومطلوب الاخر
صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه
من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلم ان تنسبني
الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب
فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره وهو الغاية وهو المطلوب
دونه فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بالعبادة
المعبود بالذات الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا في الغرض لا بالذات بل بالعرض وكذا
لا لرغبة او رهبة لابد من تعقيده بالرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه تعالى
يحصل مع ذلك انه لا غرض له في ذلك الفعل اشارة المستحل لتوسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم
لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفه مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات اللذور فتركها في دنياه
عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعه منها فيبعثه الى مطعم
شهي ومشروب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه

والمستبصر بهداية القدس فاستجرت دواعي الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن
رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا لانه بحسب عده ٥ التفسير المخدوع الناقص في حديث على ذلك
النقيه مخدوع ابدا اي ناقص اليد الى ازورار عن الشيء العدول عنه اعلى الرجل المغاره في الشيء اي المشبها خولا له
الشيء اي ملكه طمع بصده اي الشيء ان يتم وكل ورتي على طامع النفعة الباطل الدبير ب المذكر سمول الاذ دهر طرفها اما
المعاني فظاهرة غنية عن التفسير القسم الثالث في الرياضة وكيفيتها ٥ اشارة اول درجات حركات العارفين ما
يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق
العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ٥ التفسير الاعتلاق
التعلق اي احبه ثم يقول اذا حصل اعتقاد ان السعادة بالانقطاع عما سوى الله تعالى والاقبال على الله سواء حصل
هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة النزوع عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص
كذلك يسمى مريدا والتحقيق في هذا الباب ان طالبي هذه الطريقة على اقسام اربعة احدها الذين مارسوا العلوم
الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى حقايقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد
وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها المنفوس التي مالت باصل
فطرتها او غريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يعلموا علما ويمارسوا بحثا ونظرا حتى انهم في حال سماعهم
ممن سمع لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما في سماع او ذكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحنين فيهم
من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة
بالصفتين جميعا اعني ان يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جنات القدس ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض
بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الصفتين الا انها لكثرة سماعها كمال هذه
الطريقة وان مقتضى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها
فهذه اقسام اربعة لطالبي هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة لازمة لكل واحد منها غير الاولى بالاولى
ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان المعارف الالهية ذاتية مستمرة
وان كل من توصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمقدمة
الثانية انا بينا في ساير كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية في النوع بل الظاهر
انها قد يكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلوب وربما
لم يكن مستعدا له البتة وبين طرفي الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف فاذا عرفت ذلك فنقول

اما القسمان الاولان اعني التي حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي حصل لها الشوق بالفطرة دون العلم فكل
واحد منهما ما يلبس للاخر خلافا من يخالف كل واحد منهما الاخر في الكم والكيف اما الكم فلان صاحب العلم الاول له
في الاكثر النزوع والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون له من يرشده في الضلالات ينقذه ولا
مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة الاصلية اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن السبيل
ولا يقع في الضلالات والمهالك واما الكيف فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهدته انه وكانا
اكثر كمية واقل كيفية مما لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية منبثة عليه واما انها اقل كيفية فلان
القوة النفسانية تتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسام اكثر وكان كل واحد
منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكبر من القوة الاقوى ومن الاصغر اذا وقفت على ذلك عرفت ان الايقاع
القوة اقوى واذا عرفت ذلك اي عرفت ان الامر في جانب الفطرة بالضد من ذلك واما القسم الثالث وهو ان النفس
الذكية المستجمعة للقوة النظرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس الزكية الكاملة المقدسة التي يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار ٥ وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في ان رياضتها العقلية يجب ان يكون زايدة في الكم والكيف على
رياضتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات العقلية واذا حصل المقصود كان
الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عائقا لكن لا بد من المحافظة على وظايف النوافل لئلا يعود النفس
الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة العقلية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية عن
الصفتين معا فهذه النفس لا ينبغي ان تشتغل اولا الا بتهذيب الظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب
الاخلاق حتى اذا تمرنت مدة واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للتلقي النفحات
الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت ذرة من تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها ٥ اشارة
ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد
الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما
لحنت بها من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس
سلطان الشهوة التفسير الامور التي يحتاج اليها ليكون الرياضة فمنها امور عملية ومنها علمية والاول

امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملايمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نفعت الرياضة فيه اصلا لان تاثير الرياضة
ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لا يكفي في حصول المطلوب بل لا بد فيه من القابل المستعد
فاذا لم يكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة اصلا لكنها تفيد السلامة لان الاخلاق الردية متى قلت وضعفت
لم تجذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلا بد له من شيخ محقق يحرك
اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم
معدودة والغاس بحدوده كانوا من الضالين المضلين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اسوأ فكيف
استوا الظل والعود اعوج واما المحيي فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زائغ عن الجادة وذاهل عنها كالمخ
لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد وكان فساد حال المقتدي به اتم واما السالك فلان الوصول اليه
بالجذبة على ما قال عليه السلم جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين فالاولى بالسلوك والاول لا يصلح ان
يقتدي به لانه مثل من وجد كنزا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية الاكتساب للمال ولا ينتفع به
التلميذ والطالب تعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف
مراحلها ومنازلها واطلع على مخاوفها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك
الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يتبع له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما يقوه
عن الدنيا ويرغبه الى الاخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيها على سبيل
الاجمال ما ذكره قال ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك
الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فنحو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا
او جاها او صبيا او استعلاء على الغير او استكثارا من العلوم التي لا يكون مقربة الى الله تعالى وهذا انما يجب
لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غايبة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غير مألوفة و
الانقطاع عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة في الغايبة غير المألوفة لا شك انه شديد جدا واما الضروريات فهي
المحسوسات اولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة تذهب الفطنة وتزيل الرقة وتورث القسوة
والقياس دل عليه ايضا لان كثرة الغذاء سبب لحصول الملكات واشتغال النفس بتدبير الغذاء من الهضم
والدفع شغل شاغل وامر عايق لها عن الانصباب الى الجانب الاخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف
الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشوش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع
عن المقصود فاذن لا بد من اصطلاح امر الغذاء وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فقليلا

الزهاد في

المحقق

جا

يشغلها اشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية فلتتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها
ويجب ان يكون امداده للاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه ما دامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر
كثير خلل من ضعف ساير الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالخضرة العاصوية والحمرة
الصافية والصفرة الفاقعة والبياض المشرق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان
المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينشط النفس لما ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الالوان
المظلمة يكدر الروح ويغم القلب فلذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة ليقوى الروح
ويكون النظر اليها متداركا لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان
يكون نفيسا دقيقة مختلطة لان النفس يشتغل بتاملها وبزيدها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المرضى الى
النقش و لمثل هذه العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفا كان اولى كالبياض النقي ولذلك
كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم البيض واعلم ان الاجسام على قسمين منها ما النظر
اليه يوقع صاحبه الى معرفة الله تعالى مع الامان من ثوران الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن
لا مع الامان من ثوران الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان
الانسان اذا تامل فيها واعتبر دقايق حكمة الله تعالى في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون
مع هذه الحالة امنا من ثوران الشهوة وغوايل النفس الامارة واما الثاني فكالنظر الى المواكب والمراكب
والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان من غوايل
النفس بل الاكثر ثوران الشهوة وانبعاث الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها
ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء
كيف رفعت الى اخر الاية فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن من غوايل الشهوة واما
فالاستقراء دل على ان النظر الى السماوات والارضين والكثرة في تلك الجبال والمواضع الخالية يورث
الرقة والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام
لعايشة اياك ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهي اما الالحان المناسبة وغيرها والاول هو السماع والاستغراق
والعلم انه كلما كان القلب مايلا الى شيء فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا ونفورا عن غيره
لا سيما اذا كانت الالحان موزونة بنظم مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعر الاشتياق احوال
مشوقة ظهر فيه من الوجد والحنين والانين ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد في تحصيل

ادم

الكلام ومن تقليل استماعه الا ما يناسب عرضه اما التعليل من الكلام فهو ساق وسببه ان الانسان خلق فالا
بالطبع والافعال منها ما يكون شاقه لا يمكن مزاولتها الا بتجشم المون والكلف فيكون ذلك معتادا للانسان
غير مستقر جبلة ومزاولتها ليه ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على اتحاده من خالص
في الضماير دون غيره واذا كان الامر كذلك كانت الداعيه باعث النطق متوفره على الكلام والصارف المذكور
زايل فلا جرم كان الاستماع عنه والحاله هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط منها
ان شعب الكلام كثيره فلا يمكنا النفس منه بقيت مشغوله بما فيه من الشعب والشعب بحيث لا يتيح لساير
المهمات هذا اذا اهدينا خطرة عن جميع الافات البدنيه والنفسانيه مع ان الامر بالضد منه كما روي ان الصديق
كان يضغضغ لسانه ويقول هذه التي اوردتني الموارد واما التقليل من الاستماع فلان النفس
جبلت على حب الكمال المطلوب وبسببه على حب المحاكاه فلا يحط مرتبة شيء عن مرتبة غيره فاذا
سمع الانسان ما لغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين او الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى
انه ربما يلح الامر به في ذلك لا لحصول الشوق منه الى حصول الصدق كما انه قيس بالزهاد في التجرد
والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك والاغنياء في كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل
هذه الافات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا اسد المريد على نفسه هذين الطرفين تخلص من اكثر هذه
الافات والكف التوجه الى ما يبعده في الدنيا والاخرة واما المشمومات فليحترز المريد عن الامور العفنة
والمتغيره وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعه وهواء بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ما حصل من الخلل
الواقع بسبب الرياضة فان الهواء احد الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو الشيطان ليس من
الطيب كان جيدا لانه غذاء الروحية وجودها امرا احسنا ولذلك كان عليه السلم شديدا لحب الطيب
واما الملموسات فمن جملتها امر النكاح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الافة عن نفسه بالصوم فذلك
هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة سبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة
وان تعذر عليه فليقتص التزويج ولكنه في هذه الحالة على شفا جرف لانه يتعذر ان لا يحصل شيء من الافات
التي هي اذى الافات بالكم والكيف لكن قدر المس حاله وصول هذا الى الفقه اصعب من قدرها حال
الوصل اعنيها ومنها الملبوسات ويجب ان لا يزاد فيها على ما يدفع ضرر البرد والحر وان يكون نظيفه
لموافقة الشرع ونفرة الطبع على ما يشهد بها الذوق والتسليم واما الاحوال النفسانيه فهي التي ذكرها
الشيخ ههنا وحصرها في ثلثة امور الاول تحمّله دون الحق فيرسخ الاثبات وينبني عليه الزهد الحقيقي

اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والاخرة ضرتان واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا ترك ما في الظاهر
وكان بالقلب مائلا اليه لم ينتفع به لان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم فلا
بد وان يمتنع من المريد في مبدا الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بالزهد الظاهري
فلو منعناه من الزهد الظاهري الا عند الزهد الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري اولا ليحصل
الحقيقي ثانيا فافهم انه نور على ان اربابا فتنظر الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد
من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة
لمعرفة الله تعالى ومحبته ولا بد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته
فاعلم انه روي عنه عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني ادم الا ويولد معه قرين من الشياطين فقيل وانت
يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم اي فاسلم الشيطان ومنهم من الكرمنه
الروايه وقال الروايه الصحيحه فاسلم معناه ان الله اعانني حتى اسلم انا من شره قال لان الشيطان لا يسلم
قط والمقصود ان العقلا اختلفوا في اسكان الرياضه فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها المحسوسات
وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن
هذه المراتب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود
من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون مستوليه على القوة العاقلة
ولا مستعليه عليها فانه متى لم تكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية
واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستيلاء للحس والشهوة والغضب
تبعاها واذا لم تكن تفار امتابعين للعقل متصرفين في الامور المناسبة له مثاله ان الانسان اذا كان الغالب
عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال
على الله كان عملها في الامور المناسبة له حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف
الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الاخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما
العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما يعين الاخر حتى يصلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان
الوجه من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
متصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسبابه هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة
المشفوعة بالفكرة اما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجناب الاعلى فلا بد من

سنخ / منه الذي اوردنا في / يتضغضغ / لسانه

اي الزهد الحقيقي

ضمير

بسبب ذكر

اعلم

مشروطة مع

وما ذكر الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشروطة بالذكر فلانه لما كان الوصل من العبادات تتذكر تلك العبادات وذلك مجال لا ياتي الا بالذكر فلا جرم وجب كون العبادة مشروطة بالذكر ثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قايل زكي بعبارة بليغة ونغمة رحيمة وسمت رشيد واعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل والقيود والاربعة الباقية هي كالامور الخارجية المتممة ولا بد من شرحها ان كون القايل زكيا فان من لم يكن فعالا لما يقول لم يكن فيه مطابقة لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تعتاد القوة النفسانية على اصلاح بتمام شده قربها اليه فلان لا يقوى على اصلاح بدن اخر كان اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولا يبدع ذلك من قبيل اذ لينتفع به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وقد بينا في كتاب الايجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فالنفس لكونها من جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام واللواحق مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانبا الله تعالى وكبرياء عظمته ولا يخطر له شيء من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك تتلاشى وتضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وهذا هو المعنى بالخطرة لذوب فاذا اعرفت ذلك فنقول اذا عبر الانسان عن كمال الله وعظمته في شيء من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصوفة الى كنه المعنى بتمامه بل الدلالة بكشفه من وجه ويبهم من وجه اخر فبالقدر الذي حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم يحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول والالام يكون الشعور بها اتم ولا تزال اللذات تختلط بالحس حالكا لحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فيحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مشرّبة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك شيئا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الوجه الذي عليه منها اكثر كثيرا مما ينفعه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرنا بان لفظة قيل فعل لم يسم فاعله مع ان المراد به هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والافكار والخيال الا اليه فيكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان مفصل لها حتى تلتفت قال الله يا ارض ابلعي ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والمعنى وكذلك قوله يا ارض ويا سماء اشعر بنوع اخر سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة من قدرته فيما كان كالمنقطع ابدا فهذا مشعر

(في الحاشية: ودوم نفسانية بسبب الشوق الى ما لا يحصل له فيتعاقب بحسبها اللذات مع — طبيعية مع — مادة مع)

بنوع اقوى من العظم على الاجمال لا على السبيل التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى لو طلع ما ده المطر من السماء وجعل الارض ناشفة للماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله فقال خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو فان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق الحميدة لكنها لكونها مناسبة لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما في الاية الاولى فظهر بما ذكرناه انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون مؤثرا في النفوس الكاملة واما كون النغمة رحيمة فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اي رقيق وانما يجب ان يكون كذلك لئلا تتوزع الدماغ بقوته ولئلا تشتغل النفس عن غيره لان النفس لشدة اشتغالها بالمدركات الظاهرة تذهل عن غيرها ثم ههنا مباحث وهي ان الملائم لكل نوع من اللواحق النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال الحكماء فما يسكن الغضب ويغير او يثير اللذة على الطريقة التي تسمى بردة بوسليك وبرده نشابور واما الخوف والغم فيناسبها ما يثير الغضب ويغير الاوتار في الطريقة التي تسمى بردة حسيني واذا ثبت ذلك ثبت ان الانسان يختلف بحسب اختلاف احواله من الغضب والرضى والفرح والالم ايضا في احتياجه الى سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى واراد ما ازدياده فيه استعمال الالحان الشجية وان اراد نقله الى الرجاء استعمل الالحان المطربة وان اراد تقويته نفسه حتى تصير مستعلية سرّيه استعمال الالحان المناسبة لذلك واما كون القابل على سمت رشيد فالمراد بالكلام والزي فيه وهو كون القابل زكيا في الزكاة اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى القبلة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبارة عن تحريك الحدقة الى سمت المرئي التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء وكذلك الادراكات العقلية مسبوقة بتلطيف الذهن وتجرده عن العلاقات وتوجيهها لقوة العاقلة الى المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل عند النظر والتفكر فانه كانه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه واذا عرفت المراد من تلطيف السر فيقول انه تعين عليه امران فالاول الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر الى تحديق العقل نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون شاقا شديدا كما في حق المبتدئين وقد يكون سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك المتنفع به والثاني العشق العفيف فان العاشق الذي هذا شانه يكون مترصدا لاحوال مشوقه في حركاته وسكناته وحضوره وغيبته ورضاه وسخطه ويكون مرجع الذهن ابدا الى الاستواء افعاله وضبع افواده فيحصل له بذلك ملكة تلطيف السر لذلك حكي انه روي مجنون بني عامر في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال حملني حجة على من يدعي محبته وهذا او شرح هذا الفصل اشارة ثم انه اذا المحبة بالارادة والرياضة جدا ما عرفت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي التي يسمونها او قاتا وكل وقت يكتنفه وجدا اليه ووجدا عليه ثم انه تكثر عليه هذه

(في الحاشية: تمكن مع — العوائق مع)

اذا امعن في الارتياض من التفسير عين كذى اي عرض المعالي التي ليس الاسم الحلية بالضم فقال الزهر خلو ومض البرق
اي لمع لمعانا حسنا ولم يتعرض في نواحي الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر انوار لهم لذة
كانها البرق في الرعد اللمعان والاختفا وتلك اللوامع سماه عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل في زمانه
محفوف بوجدانه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان التالي وعليه انه لما ذاق تلك اللذة ثم فارقها
حصل في حنين واشتد سبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدا الامر يكون قليلة فاذا امعن في الارتياض كثرت
اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتى تغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا
فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شي التفسير الانفعال السير الرجع والامعان عجيب السير اذا عطفت راسه بالزمام
وانعاج عليه انعطفت والمعنى انه اذا امعن في الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع في غير وقت الارتياض و
بحيث كلما لمح شيئا انعطف منه الى جناب القدس كما يحكى ان واحدا من السالكين سمع بعلامه التي وبقول الخيار
عثرة لحبه فشهق شهقة وقال اذا كان الخيار عثرة لحبه لحكى حال الابرار اشارة ولعله الى هذا الجلد الحاد يستعلي
عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفاده عن قراره فاذا طالت به الرياضة لم تستفزه غاشية
وهذا التاني فيه التفسير استفزه الخوف اي استخفه وقيد استفزوا اي غير مطمئن والمعنى انه كان ذلك بحيث متى
يشيع له شي من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فقد يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان المعنى اذا فاجاه اعظم
اضطرب وتقلقت فاما اذا الف ذلك الامر العظيم سكنت واطاعت والاستفزاز يصح هذه القضية ٥
اشاره ثم انه ليبلغ بالرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفه
مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا التفسير الخطف الاستلاب
الشهاب الشعلة الساطع من النار اسف على ما فاته وتاسف اي تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك
كالامر الاجنبي عنه في حصولها لا بحسب مشيته ثم انها تنقلب مالوفة بحيث تحصل بحسب مشيته وارادته ولكن متى
رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاته من تلك السعادة العظيمة اشاره ولعله الى هذا الحد يظهر عليه فاذا
تغلغل في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن مقيما التفسير ظعن اي سار والمعنى انه كان
قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند العروج كهي عند الرجوع واما الان فانه يزول ذلك التفاوت فيكون حال
غيبته الى الله كحال عدم غيبته فلا يرى تحت الخلق ٥ اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا
ثم يتدرج الى ان يكون متى شاء التفسير قال سيد العقد فتثبت اي حصلها فالمطلع المعنى ظاهرا اشاره ثم انه يتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج

عن عالم الزوال الى عالم الحق مستقر ويكتنف حوله الناقلون التفسير قال المحققون من اصحاب الطريقة ما راينا شيئا الا
وراينا الله بعده فلما ترقى قوم قالوا ما راينا شيئا الا وراينا الله معه ثم ترقوا فقالوا ما راينا شيئا الا وراينا الله قبله
ثم ترقوا عن ما راو شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال للدرجة الاولى من هذه الدرجات اشارة فاذا
عبر الرياضة الى النيل صار سره مراة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه فكان بعد مترددا التفسير دريد در وروا النصب والمعنى انه يصير قلبه كالمراة
المجلوة المحاذية لجانب القدس فينتقش فيه النقوش المطهرة ابدا وبسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون
في هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط فان لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث زينتها وهنالك يحق الوصول التفسير هذا المقام
اول مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفنا عما سوى الله بالكلية والبقاء به بالكلية وهنالك
يحق الوصول القسم الثالث في احكام العارفين نعته الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس
عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص التفسير الشغل
الزاهد صحة ما دون الحق عن مشتهى الاشياء شغل الاشتغال بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور
بذلك الغير والقصد الى اعدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله وايضا فاعتداد العابد بكون النفس
الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف عن التغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله
تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الفرح بكون النفس
مزينة بالقرب من الله فرح بغير الله فيكون المعشوق الاول هو لذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع
عن كل ما عداه على ما هو اخر مقامات السلوك الى الله هو الخلاص المطلق ٥ اشارة العرفان مبتدئ من تفريق ونفض
وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف التفسير لعله في المصنف
في هذا الفصل حتى جمع في هذه الالفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى
لا بد اولا ان يتخلوا الارواح عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك الى ان يزول عن
قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الاولى منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الا ان ليس الا محو ما سوى الله عن القلب
ثم اذا اشتموا رائحة الانس بالله واشتهوا النظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقوالبهم
وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى والكائن الاوفق الى ان يصير الالتذاذ بما
سوى الله مستحيلا عندهم في جنب تلك السعادات العالية الارفعة فتلك اللذات التي كانت مرادة قبل ذلك يصير

مستحوه وفرضه وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التحلية وهي في لسان اهل السلوك درجات الرياضة السلبية وفي
لسان محققي الصوفية درجات التخلق بصفات الجلال واما درجات الرياضات الايجابية المسماة عند المحققين بالترقي
في مدارج الجمال في التحقق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك بان يصير الانسان رؤوفا
عطوفا رفيقا شفيقا وهذا هو المقام الجمع وقد اتفق كلمة العارفين على ان نهايات السالكين الى الله لا تخلو عن
الفرق والجمع اما الفرق فهو ما سوى الله واما الجمع في الله الا ان المعنى ما دامت شغله بالكتاب بصفات الجلال
والجمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية الكتاب بها وذلك مانع من الاستغراق
التام يحكى ان الحسين بن منصور رأى الخواص في البادية وسأله عن امره فقال اروض نفسي في مقام التوكل فقال الحسين
اذا افنيت عمرك في التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق
بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى الاشتغال بالله ولا الى الاستغراق في الله فيكون هناك الكمال التام ولنرجع
الى التفسير فاما قوله الوجدان يستدل من تزكى وتنقى وتزكى ورفض فاعلم ان هذه الالفاظ المرادفة الاربعة دالة على
المراتب الاربعة التي لخصناها واما قوله من في جميع صفات هي صفات الحق فاعلم ان قوله ممن خبر عن الوجدان
كأنه قال الوجدان المستدل من كذا ممن يكون كذا واما جميع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق
فقد قال بالثاني ومن وجد الوجدان كأنه لا يجده بل يجد الموجود فهذا خاص لاهل الوصول وهناك درجات ليست
اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانه لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها
غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر التفسير لما ادى فيما تقدم ان الشيخ يرتبه الذات من حيث هي للذات وان كان
بالحق ثم اعاد هذا الكلام ههنا في موضع اخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله تعالى او امر كان من مطلوبه
من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول
ووصل الى قرار التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله فاعلم
ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لان تعبا وعن العبور على ما سوى الله ولو كان
سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناهيا وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جلاله وجلاله غير متناه ولا
يزال العبد يترقى من بعضها الى البعض والشيخ انما تكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله ثم الله نبه ههنا
على ان منازل السفر في الله ليست اقل مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة فالسبب فيه
ان الالفاظ لا توضع الا للمعاني المقصودة ولما لم تكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة لم يكن لهم

[margin:] الجلالية
[margin:] فقد عرفت المراد منه اشارة من اثر الوجدان للوجدان حم
[margin:] نعني لك الموفقه فقد قال بالثاني لان له مطلوبا لذات سوى الله تعالى حه

وضع الاسامي بازائها واما علماء الحكمة فذلك لان الانسان لا يخاطب تلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا
اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال
وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد ان يصير من الواصلين
الى العين لا من السامعين للاثر قوله العارف هش بش بسام يجل الصغير من تواضعه مثل ما يجل
الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف
لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل التفسير رجل هش بش اي رخو اللين يقال
الجميع هم سواسية مثل كاسه اي اشتباه والمعنى ان العارف هل يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم بالحق
والفرح بالحق دائم بدوام المعلوم فلا جرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة موجبة للفرح او الترح واما
عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث
انتسابها الى الله والكل من هذه الحيثية في ذلك فلا جرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى ان تحصين من هذه
الطائفة مرا بباطن لمسافرين وجلسا هناك للحذر فسال احدهما الاخر عن عوضه فقال اسقطت شيئا لعلي
اسقطه ذكر كما فقال الاخر لكن لا اسقطه الا الكبر وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام التفرقة
والصعود من الخلق الى الخالق والاخر كان في مقام الرضا والنزول من الحق الى الخلق قوله العارف لا
لا يحتمل منها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا حجاب
حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما متسع للجانبين لسعة القوة
وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته التفسير الهمس الصوت الخفي وحنين الفرس في
صوته وكذلك حنين جناح الطائر باح بسره اظهره والمعنى ان العارف تارة لا يحتمل الاحساس بالامور الخفية
وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله لان احساسه بغيره وان قل يشوشه ويصده عن الوقف
فمتى اشتدت رغبته في ذلك الغرض يكون تنزهه عن كل ما يصد ويقطع فاما الثاني فعند الوصول الى الله تعالى
ثم للمتوسط هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس في غاية القوة فيكون وافيا بالجوانب واسعا لها فلا
يكون الشاغلات الى الجانب السفلي مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوي بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادئ
العالية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كان البدن يصير عند النشاط الشديد
اقوى واقدر فكذلك هذه النفس تقوى عند هذا الاتصال فتسع الجانبين والمرتبة الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها
عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لها من الاستغراق ما لا حس لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال

[margin:] فليجتهد حه

الرجوع فالقول فيه كالقول في الانفعال تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر
الا كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فان امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما
غار عليه من غير اهله التفسير من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اي لا يهمه وتجسست من الشي اي تعرفت خبره وتحسست
الاخبار اي تجسستها اي تفحصت عنها استهواه الشيطان اي استهامه وجسم الشي اي عظم غير كذا من التفسير والمعنى
ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله في القدر ولكن
تعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف
لغير اهله فربما اعتراه الغيرة لا الحسد كقوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي تنبيه العارف شجاع وكيف لا
وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها
زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق التفسير هذا الفصل يشتمل على صفات اربعة للعارفين
الاول ان منها اضافيان واخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة
مطلوبة لذاتها اما المانع عنها فحب الموت لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثاني كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة
مطلوبة لذاتها اما المانع منها فحب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شي ما خلا الله
باطل واما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لا ينفعل اولى واشرف من ان ينفعل من زلة بشر والاشتغال
بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء للاحقاد وكيف لا والاستغراق التام في محبة الله يزيل عن قلبه كل
ما عداه تنبيه العارفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى
عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل
وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج
والسقط وذلك عندما يعتبر حال عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شي لانه مزية حظوة من
العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب
وقتين التفسير قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير الترفه النعمة اي الطعمة رجل تفل
غير متطيب عقيلة كل شي اكرمه [illegible] اراد واهتز من النمو الحظوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف
قد يكون بحيث يستوي عنده الجيد والردي من احوال الدنيا وذلك عندما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله
وقد يكون بحيث يميل من كل شي الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله اتم وكلما كان كذلك كان
عناية الانسان به يجب ان يكون اتم لا من حيث انه ميل هو من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله وثانيهما

وقد يختلفون

ان العارف اذا استانس بالجمال العقلي الحقيقي ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان الى تلك التخيلات اقرب
فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف في عارف واحد بحسب
وقتين تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شي فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف
انما يكون لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف وهذا الفصل غني عن
التفسير اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما
يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له
التفسير اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المستاهلين لهذه الطريقة قليلون جدا فلا جرم المباحث
التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للمغفل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك
لنقصانه لا لنقصان هذا الامر وهو ما قال ارسطاطاليس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة
فليحدث لنفسه فطرة اخرى هذا اخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في اسرار الايات
وبه يتم الكتاب ان شاء الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل

النمط العاشر في اسرار الايات الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة أ في سبب التمكن من الترك
من ترك الغذاء مدة ب في سبب التمكن من الافعال الشاقة ج في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب
د في سبب التمكن من التصرف في العناصر المسئلة الاولى في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة اشارة اذا بلغك
ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة
قال صاحب الصحاح ما رزأته ماله اي ما نقصته وارتزأ الشي استنقص ويقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك
وارفق والمعنى ان العارف لا يبعد ان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه
فلا تستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات تذكرة تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا
اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع
عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة التفسير الغرض
من هذا الفصل ذكر شاهد لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحاد مدة مديدة من غير تناول الغذاء
واذا امكن ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا بل فيها اولى لان الارادة الوهمية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة
فلا جرم لا يتوزع بتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف هاهنا اذ ليس هاهنا رطوبات فضلية يشتغل الارادة بتحليلها الا انا نقول ثم
الارادة بتحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تاثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحلل في الجملة

والحرارة محللة والحرارة الغريبة مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت صحة الحكم المذكور بحسب الحس قد بان لك ان الاحوال السابقة الى النفس قد ينبسط منها هيئات الى قواها البدنية كما قد يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات الى ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري المستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال الطبيعية كانت سوانحه التفسير [illegible] من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الان في ذكر السبب على سبيل الاجمال بنا على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه بين هناك انه ربما وقعت هيئات اولا في النفس ثم انبعثت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى واعراضها عن العلائق الجسمانية بالكلية سببا لان نزل منها الى القوى الطبيعية هيئات مناسبة لتلك الهيئات حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع فكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج لا سيما عند التخلق وهذا الفصل مقتبس من قوله عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني اشاره واذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها ام لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يخلو عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان التحليل بسوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال الحركات البدنية وذلك نعم المعين فالعارف اولى بان يحفظ قوته فليس بمحال ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة التفسير لما ذكر السبب الاجمالي شرع الان في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فنقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها مسخرة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة ام لم تحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب حتى الجذب [illegible] القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم تنزع الا الى [illegible] وقفت هذه الاحوال الطبيعية في حق العارفين ومثاله ما ذكرنا من حال المرض بل الامر ههنا اولى من ثمة لوجوه احدها انه يحصل في المرض الحار حرارة غريبة محللة وليس الامر ههنا كذلك فالحاصل ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط التي تسده وليس الامر ههنا

كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار حركات كثيرة بدنية وذلك محلل وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك العوارض نفسانية مشوشة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا راينا الحيوة والقوة والشبع محفوظة مع حصول هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا اثر تركناه في الكتاب ولقائل ان يقول تاثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في التضييع اما ان يكون بالاختيار او لا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني يبطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تاثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها فمتى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى لما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فايدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية هي آلة للقوى والنامية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستوفية لها مشغلة عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما يكون للحيوان [illegible] واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبة مانعا للحرارة الغريزية عن التحليل واعلم انه ليس الغرض من هذا المطالب ان يقطع بصحة هذه الاسباب بل ان يبطل قطع المنكر بامتناعها وفيما ذكرناه قد حصل هذا المطلوب والله اعلم المسئلة الثانية في سبب التمكن من الافعال الشاقة اشاره اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة هذا الفصل غني عن التفسير تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل والفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعرض عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة التفسير المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العزة خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول يرى لكل واحد من الناس مقدار معلوم من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما يعجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا راينا القدر الحاصل من القدرة عند الاعتدال مما يختلف حاله في الشدة والضعف لاختلاف الاحوال النفسانية فلا يجب

لو صار الامر الذي يخص العارف كذلك فلو عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح او ترشّت القوة سلاطة وان عرضت غيرة كما عند
المناقشة افاد القوة حمية ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك اقرع الحق ومبدأ القوى
واصل الرحمة وحاصل الكلام لما راينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا
استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون مبدأ لاشتداد القوة الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا
مثل ما تقولونه في اثبات القوة القدسية وهو انا راينا حال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم
من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما راينا في جانب النقصان منتهيا الى من لا فهم له شيئا اصلا
فلا يستبعد لو وصل في الكمال الى من فهم اكثر الاشياء في اسرع وقت وكذلك ههنا لما راينا القوة مختلفة بالشدة
والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة ه المسئلة الثانية في سبب التمكن من الاخبار
عن الغيوب اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك
الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة هذا الفصل مع ما بعده الى التعبير اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في
حالة اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نايم قوى
التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات التعبير الرقمي من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب
على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة
الاولى فالتجربة والقياس اما التجربة فان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم يقع اما صريح ذلك الرؤيا او تعبيره
وذلك يدل على ما قلناه واما القياس فهو ان من لم يتفق له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر
لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال النوم
لم يكن القطع على استحالته حال اليقظة بل لو قدرنا ان الناس ما جربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم
عن حصول هذا المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل لواحد ان جماعة من الاذكياء
مع كمال عقولهم وسلامة حواسهم وذكاء آرائهم وقوة افكارهم وانتظام اعمالهم لكل حيلة ليحصل لهم معرفة بعض
المغيبات فعجزوا ثم ان واحدا منهم صار كالميت بطلت حركاته وادراكه وعرف ذلك الغيب لتسارع الى ذلك
المحال ولا يجوزا عليه بان ما عجز عنه القوي الكامل فالناقص الضعيف اولى بالعجز ولكن وقوع هذا الامر لما
كثر حال النوم ما ازال الاستبعاد والمنافاة ثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم

فبان يكون ممكنا حال اليقظة اولى واعلم انا نستدل بعد هذا الحالين على القطع بصحة هذه الحالة الاولى بل على دفع استبعاد
المنكر وحصول الراي الاخلق والاولى حينئذ قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي
جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه
ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما
صار للاجرام السماوية زيادة معنى في ذلك لتسلطه من راي جزئي ومن كلي ويجتمع لك مما نبهتك عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والتقسيم معا
التعبير لما ذكر الشيخ الاجمال شرع الآن في تقريره على سبيل التفصيل لكن بيان ذلك مبني على مقدمتين احداهما
ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلي واما النفوس فعلى وجه
جزئي وثانيتهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس والمقدمة
الاولى هي التي يشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه كلي
لان جميع الجزئيات منتهية اليها في سلسلة الحاجة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان
للفلك نفسا اي قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودللنا على ان الحوادث في هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية
ودللنا على ان العلة القريبة لتلك الحركات هي النفس وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من مجموع هذه
المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات وهذه الاصول تقدم تقريرها لكنا
اعدناها للتذكير ثم ههنا اراد ان يبين ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيئا ثالثا وهو ان
النفس الناطقة يعني انه ليس بجسم ولا جسماني في ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك العلاقة يستفيد
كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التي لنا وان لم يكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق ما بابداننا ولاجل
ذلك التعلق يتورع الكتاب الكمالات العقلية وقد سبق تقرير هذا المعنى في النمط الثالث والسادس وعلى
هذا التقرير ايضا جميع الجزئيات التي تحدث في العالم معلومة للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس الجسمانية
ولنرجع الى التفسير اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا اي الجزئيات
معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد نبهت ان الاجرام السماوية اي قوله في العالم العنصري فالمراد
ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية صادرة عن تلك الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية

الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصري واما قوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله زيادة
معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوح ضرب من النظر
مستورا وهو كذى وكذى صار للاجسام السماوية زيادة معنى وهو كونه مستورا انصب على الحال اي ان
ما كان يلوح ضرب من النظر في حال كونه مستورا الاعلى الراجح وهو كذى وكذى كان حينئذ كذى وكذى
واما قوله لنظام رأي جزئي واو كلي فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس
ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اولى مدركة للكليات
ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة مستقلة من عقول الى عقول لكانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع
رأيين احدهما الرأي الكلي الذي للنفس الناطقة والثاني الجزئي الذي للنفس الفلكية ويكون تلك الحركات حينئذ
جارية مجرى الافعال الانسانية فان فاعلها يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التي يكون مبدأها مجرد
التخيل واما قوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا
على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التي في عالمنا معلومة للعقول على وجه كلي وللنفوس الجسمانية
على الوجه الجزئي الذي يحصل فيه الشعور بالوقت اي يعلم انه الان حاضر او غير حاضر واما قوله والنقشان معا
فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول وللنفوس وكان مما يخطر بالبال ان النفوس انما تدرك
هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدا اشار الشيخ الى دفع هذا الوهم
بقوله والنقشان معا يعني ان علم هذه العقول بهذه الجزئيات كما انه حاصل ابدا فكذلك علم النفوس حاصل
ابدا الا انها علمت هذه الجزئيات وهي حاصلة بذواتها اي انما علمت بهذه الجزئيات ابدا فالعلمان معا
لا تقدم لاحدهما على الاخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول النفوس الناطقة يمكنها الاتصال
بتلك المبادي فاذا كانت المبادي عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن اتصاف النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى
يدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب انشاء الله والشكال ينتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل وقد علم ذلك فلا يستنكر ان يكون بعض الغيب
ينتقش فيه من عالمه فلازيدنك استبصارا التفسير لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الان في تقرير المقدمة
الثانية وهي ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادي ثم بين هذه المقدمة في هذا الفصل
على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالي فهو ان النفس الناطقة
متمكنة من الاتصال بتلك المبادي ليستفيد العلوم منها واذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم

ذلك الاتصال ايضا حاصل كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا عنه القوى النفس متجاذبة
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تحرك الحس الباطن بعمله شغل عن الحس الظاهر
فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اما العقل اليه فانبثت ذو الحركة
الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا ان اذن وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فيتخلى عن
افعالها التي بالاستبداد على آخره واذا استكفت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة
ايضا ولم تنيا ذات اي النفس ما يعتد به التفسير الان شرع في بيان تفصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من
الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام في ذلك يستدعي مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره
في هذا الفصل وهي ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة الغضبية
لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من
استعمال الحس الباطن فان اشتغال النفس بما يستبد به يمنعها من اعانة ساير القوى على افعالها
متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التي لها بالاستبداد
الى معاونة تلك القوى على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة حارت الحواس الظاهرة
اي ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا في تخيل او تفكر ربما حضر عنده المبصر القوي والمسموع
القوي ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشيء من ذلك فاعلم ان الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه
صار النقش في حكم المشاهد دون التوهم وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئته في
الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون التوهم ولنحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة
النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال
ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة او بقاء بقائها مع بقاء المحسوس او بقائها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من
قبل المحسوس ان امكن التفسير هذه مقدمة ثانية للمقصود وتقريرها انا بينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم
وبينا انه يحصل فيها صورة الامور التي تحس بالحواس الخمس وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت
مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبينا ذلك بانا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة دائرة
واعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك اربع درجات في الاحساس بها احدها ان يصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها
فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاحساس بها بعد بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس
بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك

ضعفت

جرم مع

فيقول اما النقطه النازله والشط الدائره دال على الاقسام الثلثة الاول واما القسم الرابع فلابد فيه من الدليل او شبهه
فقد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى المحسوس من خارج فيكون انتقاشها اذن
من سبب باطن او من سبب مؤثر في سبب باطن فالحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم
كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرائي المتقابلة التفسير
لما كان الاستدلال بالنقطه والشط لا يدل على احساس الحس المشترك بالاوجود في الخارج البتة وكان هذه
المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لا جرم افتقر الى ذكر دلالة اولى وتقريره انا المرضى والممرورين
يشاهدون صورا محسوسة انه لا ارتياب فيهم فتلك الصور اما ان يكون معدومة او موجودة لا جائز ان يكون
معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما ان يكون موجودة في الخارج او لا
في الخارج والاول باطل والا لرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان يكون موجودة
في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات ولا ترتسم فيها صور
الجسمانيات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما هذه القوة او القوة الباصرة وهو باطل
لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد ذلك بالليل ولان البصر لا يدرك الا الموجود في الخارج
فعلم ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت ما ذكرنا ان الحس المشترك
قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ما وردت عليه من الخارج وجب ان
يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صور مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك
صارت محسوسة او تركت القوة المتخيلة صورا وترتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز
ان ترتسم الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال فكذلك لا يابى ان
ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال او الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لانا لا نابى ان فيهما
من الحال بين المرائي المتقابلة وللقائل ان يقول قد عرفنا فيما مضى انكم اذا جوزتم في المرئي المبصر او المسموع
ان لا يكون موجودا في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محيص ه تنبيه الصارف
عن هذه الانتقاش شاغلان حسي خارجي يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه من غيره كانه يبرزه عن الخيال
برا ويغصبه عنه غصبا وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة مسرعة
فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه

الصور

الصور محسوسة مشاهدة التفسير لما بين ان الصور المرتسمة في التخيل قد ينتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة
محسوسة وان لم يكن موجودة في الخارج كان وللقائل ان يقول لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان تصير جميع
الصور المتخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت وحال وحال فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن
هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القابل الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور
الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى لان اللوح اذا اشتغل من بعض النقوش لم يتسع لساير
النقوش فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال وللقائل ان يقول المنحصر اما ان يقبل الصور
الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا تقبلها فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور
الصاعدة اليه من الحواس المشتركة الظاهرة لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال والمتخيلة وان كان
الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ مع صغره والزحام
المقصود واما المانع الثاني وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة وصارت
المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ لافعالها الخاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها ورسمها ومتى
لم توجد تلك الصور استحال ان يجذبها الى الحس المشترك فهذا احد المانعين اذا وجد لم يحصل الامر المذكور
واما اذا زال احدهما وبقي الاخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولي التخيل على الحس المشترك ويلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة ه اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل بما يجذب
صحاب جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى فجذبا قد دلت عليه لانها
اذا استبدت باعمالها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على نهج علة فيكون من العداوة الطبيعية ان
يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت
القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة
مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة ه التفسير لما بين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تصير
الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر مما يوجد في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها
في المنام واعلم انه لاشك ان النوم مانع للحواس الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الناطقة
عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة القوة الهاضمة على هضم الغذاء لا ما قد والا ناهل
ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستبدة بها شغلت ساير القوى عن الاشتغال باعمالها ولو
اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه

بالصحة واذا اوفق ذلك فيحصل عند النوم حصل الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس
مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة فلا تتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فتكون القوة المتخيلة مشتغلة
بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت واراد ات من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس
المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام
حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام وصارت كالامور المشاهدة اشارة واذا استولى
على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف
احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين التفسير
واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور هو ما ذكر وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت
عن تدبير المتخيلة فاسترسلت المتخيلة وقويت على التشبيح فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك
تنبيه انه كلما كانت النفوس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس فكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل
وكان ينفصل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها اوفر
ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى التفسير المقصود
من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غير ما ادركه ولم ينتقل من الى
ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعف عن حفظ المدركات فربما انتقلت من الشيء الى ما يحاكيه من بعض
بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكي الى ما يحاكيه مرة اخرى ولا يزال ينتقل من الشيء الى ما يحاكيه الى ان يصل الى
امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة وضعف النفس
عن اصلاحها وتقييدها الثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها
بالعالم العقلي فاستفادتها مما هنالك وبالجملة فالنفس القوية يكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي
والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احدهما مانعا عن الالتفات الى الجانب الآخر هذه النفس
اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضة اقوى
تنبيه واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل
التخيل الى جانب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال
النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة للتحلل

انجذاب

الروع

الروع الذي هو الهيئة فليسرع الى السكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس
نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحة او وهن فانه
سريع الحركة الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه الروائح
فاذا قبله التخيل حال تزوج للشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك التفسير لما فرغ عن بيان هذه العلامات
شرع الآن في المقصود وهو بيان سبب مشاهدة الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس
من الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانحدرت تلك الصور
الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او تحلل الروح
الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وانفعالاتها مالت هذه القوة الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة
خلاص عن تدبيرها وتشغيلها وتتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من المعاني العقلية والحالات القدسية وعند
ذلك تنزع القوة المتخيلة الى تشبيح ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذا الانزعاج امران احدهما ان هذه
القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة التي لها وتعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبيح والثاني
ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين السببين تنزع القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة
لذلك المعنى الكلي الثاني فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة اشارة والاثر
كانت النفس قوية الجوهر يتسع للجوانب التي [illegible] هذا الحس والانتهاز في حال اليقظة فربما
نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا والتعقب الخيال الحس
الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير معارضة مثل ما قد يفعله
التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا فعله والاثر شاهد مبصرا او هاتفا او غير ذلك وربما
تمكن مثالا موفورا الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة التفسير وكان النفس يتصل
في النوم بالعقول وتعقل من هناك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ارتسمت تلك الصور في المشترك
فكذلك يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بتدبير الجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان في حال
اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم
انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام
وان لم يكن لشيء من ذلك وجود في الخارج تنبيه ان القوى المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص

النقوش

يتشبث منه

اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين في
استنباطات الفكر للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه ومن تذكر الامور ومن مصالح اخرى فهذه القوة جبلتها كل بال
الى هذه الانتقالات او تضبطه وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة
فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد وضابط للخيال في
موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك التغير الاتي السيئة بمشاهدة الصور امام الامور
التي لا وجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون
صدرا باعيانها عن التعبير والتاويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا بالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة
وهي ان من شان القوة المتخيلة الانتقال من المعنى الى ما له تعلق ما اما الى شبيهه او الى ضده ولسبب الانتقال
تارة الى التشبيه واخرى الى الضد امور جزئية لا نقف عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضي ان يكون خلق
هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند الفكر لتفكران التفكر لا يتم الا بالانتقالات
من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وعن نوعها هذا الانتقال فهي
لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها من ذلك منع ولا ذاك الا لاحد امرين احدهما استيلاء النفس
الناطقة عليها فانها تمنع بعضها عن هذه الانتقالات والثاني ان يكون الصورة المنتقشة فيها قوية جلية
فهي لجلائها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها وكما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان
لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية اشارة فالاثر الروحاني الذي
يعرض في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى
من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط
انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة
في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس لها جبلة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بي
بالانتقالات وليس وانما يوضح لك ذلك في هذه الاثار قد يليق ويتبادر من افكارك يتطلب في انفا
انضبط فكرك في ذكرك فربما تنتقل عنه الى اشياء مختلفة تنسك تمهل فيحتاج الى ان يتحلل بالعكس والتقدير
عن الاخير المضبوط الى الاول الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى الاقوى وربما انتقض بالقلوب لجهة
الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل والتعبير ما ذكر من بيان تلك
تلك المقدمة مرجع الان الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فما لا اثر الكامل

لمعه

ممكن

القسر في

منها

منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى منه اثر فيهما البتة
الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا
فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي
حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا فكرت في امور فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما اشتغل عن مطلوبك
الى امور اخر بحيث ينسى بعضك فيحتاج في تذكر ذلك المطلوب تارة والاقوى دليل اليه اخرى تدرجت فالكان
من الاثر المذكور الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا
صراحا او حلما لا يحتاج الى تعبير وتاويل وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما
وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير اشارة انه قد يستعين
بعض الطبائع بافعال يوجب منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا
صالحا ومتوجهة الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا
الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد عدو حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم
ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظ به ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتامل لشيء شفاف رعش للبصر برجرجة او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل
والله اعلم المسالة الرابعة في بيان خوارق العادات تنبيه ولعلك قد بلغك عن العارفين اخبار يكاد ياتي
بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم
فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه اخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل او
الطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان
لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقص بعضها عليك التفسير غرضه في هذا الفصل
ابداء كثير من خوارق العادات ولكنها بارها متعلقة بالتصرف في العالم العنصري وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر
اليه شيئا يتعلق بالاوهام التكلفة فان التصرف فيها بالسحر عن مجاريها عنده محال تذكير وتنبيه تذكر
ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الانطباع بل ضربا من العلاقات اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها
ربما سرى فتتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه
ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار وحتى اوهام الناس بغير مزاج متدرج او دفعه او ابتداء او تواتر او افراق منها
فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية

من تشابيه

التعبير والتاويل

يعني تعبيرا وتاويلا صحيحا

الادراك

شيء يلمع من سواد او براق وما يشبه شيئا بتري ويرق و

النعلة

يكون قد اثرت بعد الجمع ما عددناه اذ نبادرها هذه الكيفيات لا بسبب جرم حار او بارد بل لمناسبة تخصه مع بدنه كما سيأتي
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام
اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى نفوس اخرى تنفعل عنها لا سيما اذا
كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها التقرير في هذا الباب على
مقدمتين احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيتهما ان الهيئات النفسانية قد تكون
مبادي لحدوث الحادثات في الابدان مع كون النفوس مباينة لها وبيان ذلك بامور اربعة اولها ان الانسان
قد يمكنه المشي على جذع موضوع على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لم يمكن من المشي عليها وما ذلك
الا لان توهم السقوط يوجبه وثانيها ان اوجه الناس يتحرك بتحرك احوالهم النفسانية من الغضب والخوف
والفزع وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض او للصحة يوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار
والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة تسخن وهي ليست حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التي
في الافيون مبردة وهي ليست باردة لان الافيون مركب والبسيط وهي الكيفية في البسيط اقوى منها
في المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم ويكون
تلك الملكة عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تاثير تلك النفس الى سائر النفوس
حتى يصير سائر النفوس لاتقاء لها بها وتوهم على مثل ذلك التصرف او ما يقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر
النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعني كسر قوى الشهوة والغضب فلا شك انها تصير حينئذ اقوى وهذا حاصل
هذا الفصل ولقائل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا تفيد القطع لا تفيد القطع بصحة وجود هذه النفس
التي ذكرتموها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لها وسائر الانفعالات
النفسانية موجبا لتغيرات مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس ناطقة تقوى على التصرف في كل
العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوت حكم اقوى
واجل من الحكم الاول لشيء اخر يخالف الشيء الاول فعلى هذا فليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان
على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافيه فان قلت فاذن يرجع
حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة ايضا
~~صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة~~ وايضا فقد علمتم هذه المسئلة هذه
على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التي لاجلها تختلف

قال

قال المزاج وهي الغضب والفزع والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه
التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال
بذلك على تجويز ان يكون في النفوس الناطقة نفس تقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست
جسما ولا جسمانية فحينئذ انه لا تعلق لاثبات هذا الاحتمال الذي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة
اصلا وهذا مما لا يخفى بما ذكرنا انه لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجة وتحصيل الامر المهم الا ان يقال ان كون الانسان
موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جائز الا انه لا يمكن القطع
بصحته بل يعني انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل المذكور
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخيصها
وقد يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار
التفسير لما ذكر ان تمكن الاتي بخوارق العادات لاختصاص في نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة
البشرية متساوية في النوع اي في حقائقها وجوهرها في تمام الماهية وان كان لم يذكر في شيء من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا
عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتي بل لابد
وان يكون بامر عرضي ويمكن ان يكون ذلك الامر على وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلي وبيانه ان النوع الذي يوجد منه
اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وان يكون معللة بالقوابل على ما مر بيان هذه المقدمة في النمط الرابع
واذا كانت النفوس البشرية اشخاصا من نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة
بالامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان تكون تلك
الامزجة كما يكون عللا لتشخصات تلك النفوس يكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا
كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا موضعيا واي كان لازما
من اول الوجود الى آخره وثانيها ان يحصل تلك الى صبا النفس لاجل مزاج طار غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك
القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار اشارة والذي يقع له هذا في
جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وبزيادة تزكيته
لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر
فهو الساحر الخبيث وقد يكسر مقدرته من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء التفسير لما بين امكان
وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها تلك

هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء
ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة والاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما
ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء
والاولياء اشارة الاصابة بالعين تكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية مستحسنة تؤثر تنهكا
في المتعجب منه بخاصية وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منتقل كيفية
في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ٥ التفسير لما تكلم في القوى الشريرة
المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا
الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افادت تنهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك علم انه لا يجوز مثله في
السحر والقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لان يستدل بها على القطع على صحة المطلوب بل لا فائدة
فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او دفعه هذه في البيان
واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منتقل كيفية في واسطة
ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية
اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب
عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه يخرج من عين العائن شيء وهو ما يصل الى ذلك
الشيء ويكون ضارا بمجرى اليه ومنهم من ذكر الحديد بالذوب منه فزعم انه يخرج خطوطا دقيقة وتتصل
وتنفذ تخدد ذاته وهذا هو المعني بارسال جزء اما الانفعال والكيفية فهو ان الهواء اذا تسخن بما يليه منها ثانيا
تسخن انما يسخن الاقرب فالاقرب فكانها تنبعث كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية تسخن الجسم
البعيد والشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في
اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيالات في تغير المزاج علم فساد هذا الشرط ان الامور
الوحية تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية فيها ومن اوضاعها الاجسام الارضية بخصوصية
باحوال فلكية بسمات وصعد او بينها ومن قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية او انفعالية او مناسبة
آثار عجيبة غريبة والسحر من قبيل قسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل قسم
الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث ٥ التفسير لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس

بين هنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة بل لعلل اخر ثم جعلها على اقسام ثلثة وذلك لان المقتضي لهذه الخوارق اما
ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان يكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية فلكية فاما
الخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصل من القوى العنصرية
النفسانية فهي العجائب كجذب المغناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات
واعلم ان القوى الفلكية لا تؤثر في الخوارق الا عند انضمام القوى العنصرية القابلة او القوى النفسانية الارضية
الفاعلة وهذا هو الطلسمات فهذا ما اوردناه هنا وشرحناه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت داعيا
في التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلثة ٥ نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرئك
عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته
دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار
ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها
قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
التفسير الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يذوقوا حقائق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات
بل كل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار في
عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نبه على ما يستحسنون طريقتهم ودين سترهم وبيان الحق في انكار ما لم يبرهن استحالته
بالبرهان وذلك لان الجزم بالنقيضين المحتملين من غير دلالة سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فالعوام حق
جزمهم بالثبوت لا للدلالة وهؤلاء المتفلسفة جزمهم بالنفي لا للدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة
من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والاولياء والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجه ما
في الاخرة على ما نذكره في النمط الثامن واما الحمق الثاني فهو سبب للفساد والضلال في الدنيا وشقاوة
الكبرى في الاخرة فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في
النفي والاثبات قال به والا توقف فيه وشرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بالصحة ولا بالامتناع
واعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر
ومرامه الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيتك في الحكم في لطائف الكلم فصنه
عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او
كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وتوقفه عما يتسرع

ليس دون الحق في الاعتراف
ما لم يوقف صحته بالبرهان
صح



ايه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضى والصدق فانه عما يسئل منه حوا جا مجرا اسفرقا تستغوص عما يلتقط

لما تستقبله وعاهده بالله وبالايمان التى لا تخادع لها ليجرى فيما يوبه مجراك شئا سبابك فان ادعت

هذا العلم او اضعته فالله حسيبك وكيلا ه النعبير المخفض ترك اللبن ليوخذ زبده النقى والنقده التى

يوثر به الضيف الوفى من هذا الفصل منع الثالثة هذا الكتاب ومجرى مجراه من العلوم النفيسة ابدا اوثم

مخصوص فالاول للجاهل المتبدل المستحق بالعلم كاقيل فمن منح الجهال علما اضاعه والثانى البليد الذى لا

ينهم فانه لا تقف على الحقيقة وربما صار سببا لزجره عن لبه الشرايع وصار اشقى الاشقيا وامثالنا المقلده

فانهم لا ينتفعون بشئ من العلوم وان كانوا فى غايه الذكار لان جبهم المفرط لما هم عليه من المذاهب يصيبهم

ويصمهم عن الوقوف واخش الناس واردلهم مقلده سراة المتفلسفه فانهم ينظرون الى اصحاب

الشرايع والاديان بعين الاستخفاف مع كونهم اخش الناس درجه واردلهم مرتبه واستحاقهم اللعن فى

الدنيا والعذاب فى الاخره قال مصنف الكتاب محمد وانا ايضا اوصيك يا اخى فى الدين

وصاحبى فى طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما اوصى الشيخ به وان لا تعدل عن قانون قوله فانك بعد

اطلاعك على ما فيه ووقوفك على حقايقه ومعانيه تعلم ان الضنه ان حسنت فى المشروح فهى واجبه فى هذا

الشرح لكثره ما فيهما من الحقايق الدقيقه والمباحث العميقه ونسال الله تعالى ان يجعل ما كتبناه حجه لنا

لا علينا وان ينفعنا وجميع طالبى الحق به انه خير معين تم الكتاب ه

